الانتقاد في
شرح عمدة الا
در علم اعتقاد
كلام

كتاب الانتقاد

كتاب الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد تأليف الشيخ الإمام العالم العامل فخر الدين الآقشهري رحمه الله

[illegible]

قوله حقايق الاشيا ثابتة فان قلت هذه الجملة مما لا تكاد تصح في افادة المعنى وذلك لأن
الحقايق جمع الحقيقة وهي الثابتة لانها من حق الشيء اي ثبت والاشياء جمع شيء وهو عبارة
عن الوجود الثابت ايضا على ما ذكره المصنف رحمه الله اي في التمهيد في فصل ان صانع
العالم ليس بجسم فحينئذ يؤول معناها مثل قولك ثوابت الثوابت ثابتة وهلا لا
يفيد شيا كما ترى اذ هي جملة من مبتداء وخبر فلا بد ان يكون الجملة الابتدائية مفيدة في
معنى الاسناد وليست هذه كذلك لكون المبتداء والخبر عبارة عن معنى واحد وهو الثبوت
فلا بد ان يثبت بينهما نوع مغايرة حتى يفيد فايدة عند اجتماعهما على وجه الاسناد فما وجه
قلت كان المصنف رحمه الله ممن لا يستريب في فضله ومهارته في انواع العلوم ولا يقاومه
احد في زمانه في فتح المكنون والمكتوم فكان مقصوده من هذه الجملة اثبات ان للاشياء
كلها تحققا وثبوتا وليس هي كما ظنه سوفسطائية انها ظنون وحسبانات ولا يمكن رد مذهبهم
الذي قالوا بانها ظنون وحسبانات الا بهذا الطريق والتلفظ بهذه الالفاظ في اثبات هذا
المقصود كان ضيق المحل اذ هذا المقصود لا يحصل بدون هذه الالفاظ واما قولك
بانه لا بد ان يثبت نوع مغايرة بين المبتداء والخبر حتى يفيد فايدة قلت ليس
كذلك بل الجملة الابتدائية تقع مفيدة بقصد المتكلم وان اتحد المبتداء والخبر لفظا
ومعنى في كلام الفصحاء وها هنا ان اتحدا معنى لكن تغايرا لفظا فيفيد فايدة
وفي المفصل قوله انا ابو النجم وشعري شعري فشعري الاول مبتداء والثاني خبره
وقد اتحدا لفظا ومعنى

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واختم بالخير

الحمد لمن ثبت وجوده بالبراهين القاطعة ووجوب وجوده بالحجج الساطعة
وامتناع عدمه بالامارات اللائحة ووحدانية ذاته بالاجرام السفلية والعلوية
الفائقة وصفات ذاته وافعاله الجلال والكمال بالمصنوعات الظاهرة وتاهت
في بيداء الوهيته عقول العقلاء الثاقبة وغرقت في بحار عظمته المجردات
العالية وتضعضعت في اسرار ربوبيته المتجبرون والمتجبرات
الطاغية حمدا يدوم دوام جوده وانعاماته المتتالية والصلوة على
رسوله الذي رفع الهدى بالمعجزات الباهرة وقمع الضلالة بالبطالة والبسالة
القاهرة محمد المفحم كل معارض شقاشقه الهادرة الفات في عضد
كل منطيق حقايقه النادرة وعلى آله واصحابه المظهرين الذين
بالتأييدات المتوالية الموصوفين بالكرامات الغالية وبعد فان
اشرف العلوم منزلة واعلاها مرتبة وارفعها قدرا وجلالا العلم الالهي
الباحث عن احوال الالوهية واسرار الربوبية التي هي المطالب العليا
والمقاصد القصوى وعن احوال صنعه ومصنوعاته التي هي
الوسيلة الى تصور ذاته تعالى بقدر الطاقة البشرية وقد صنف
الامام الفاضل الكامل الحبر المدقق الذي لم يسمح بمثله الملوان حافظ
الحق والملة والدين تغمده بغفرانه مقدمة وهي مع انها صغيرة الحجم
تحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها وتنطوي من الحقائق
العلية على اجلاها وتشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة فاني
مع قصوري في الصناعة والبضاعة اردت ان اشرح لها شرحا
وافيا على حل مشكلاتها وكشف معضلاتها بسيطا جامعا للفوائد
ووسيطا مهذبا عن الزوائد لا بمطول فيمل املالا ولا بمختصر
فيخل اخلالا يزيح جلابيب ابكار معانيها للطالبين ويجلو محاسن

غوانيها للخاطبين واحرر معاقده وابين مقاصده وانبه على ما ورد
عليه من الاعتراضات ومن دأبي ان افوض امري الى العزيز
الوهاب واوجه ذهني الى موفق ذوي الالباب فان وفق للصواب
فهو منه والا فهو من قصور ذهني القاصر الخاطئ وسميته كتاب الانتقاد
في شرح عمدة الاعتقاد وقصدت ان اعرضه على حضرة من هو افضل
العالم حسبا ونسبا وموروثا ومكتسبا وغيرة الجنان نزهة وضياء وغبطة
السماء رفعة وسنا الذي خصه الله تعالى باشرف ما تناوله القوى النفسانية
والطف ما يصل اليه النفوس الانسانية وهو المولى المعظم والمخدوم
الاعدل الاكرم زبدة الانام المشرف على التمام قواعد البر والنظام
مزين معالم الفضل بعد انطماسها ومؤسس مباني العدل بعد
اندراسها صاحب منصب القضاء جامع مكارم العدل والرأفة
خليفة الله على الخلائق سلطان القضاة شرقا وغربا مبين الحق
والبينات بعدا وقربا نظام الممالك منقذ الضعفاء من ورطة
المهالك منجاء سلاطين العرب والعجم الجامع بين الفضيلتين العلمية
والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية ليس من الله
بمستنكر ان يجمع العالم في واحد فخر الملة والحق والدين ملاذ
الانام في العالمين قاضي عبد المؤمن المخجل البحر الخضم بفضله
والغاديات ببره وسخائه فليخضع السادات دون سريره كخضوع
وجه الارض دون سمائه لا زالت رياض الفضل به ناضرة وحدائقه
بمحاسنه زاهرة ادام الله جلاله ومد على الخافقين ظلاله ولا سلب
الله اهل العلم ظله ولا اعدمهم انعامه ومن قال آمين ابقى الله
مهجته ووفقنا الله واياكم على سبيل الرشاد وطريق السداد
ولنشرع فيما نحن بصدده راجيا من الله ان يعصمني عن الزلل

والخلل وعن القول المنظوم فيه وعن العمل الغير المبرور انه ولي
الاعانة والتوفيق اعلم ان لكل علم ماهية وموضوعا ومبادي
ومسائل فماهية كل علم ما يصطلح عليه اهل ذلك العلم وموضوعه
ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي التي تنشأ عن الذات ومباديه
ما يتوقف عليه دلائله ومسائله ما يكون الغرض من ذلك العلم معرفته
واثباته وماهية علم الكلام هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى
وصفاته واحوال الممكنات في المبدإ والمعاد على قانون الاسلام فقوله
علم جنس له وقوله يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته فصل يخرج
جميع العلوم سوى العلم الالهي وقوله على قانون الاسلام فصل مخرج
يخرج الالهي والمراد بقانون الاسلام ما يكون اصوله من الكتاب المنزل
على الرسول وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذي يوافقها والفلاسفة
ايضا يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصولهم من ان الواحد لا يصدر عنه
الا شيء واحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا فعاد العود ممتنع والوحي
منزول الملك محال وموضوعه عين ذات الله تعالى من حيث
هي وذات الممكنات من حيث انها محتاجة اليه ومباديه ما يتدرب
منه مسائله ومسائله الاشياء التي تعلم منه قال قال اهل الحق حقايق
الاشياء ثابتة لان في نفيها ثبوتها اقول انما بدأ المصنف رحمه الله بذكر
حقايق الاشياء لان المقصود الكلي والمطلوب الاصلي من هذا العلم لما كان
معرفة وجود الصانع ووحدانيته وذاته واتصافه بصفات الكمال والجلال
وغير ما من الابحاث الآتية في هذا المختصر والبحث عن هذه الاشياء موقوف
على اثبات حدوث العالم واثبات حدوث الموقوف على اثبات وجوده
وتحققه في الخارج ينبغي ان البحث عن هذه الاشياء موقوف على اثبات
وجوده وتحققه في الخارج لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على

على ذلك الشيء اما بيان المقدمة الاولى فلان العالم لو لم يثبت حدوثه لما ثبت
احتياجه في وجوده الى الصانع فيكون قديما لعدم الواسطة بينهما واما
بيان المقدمة الثانية فلان العالم لو لم يثبت تحققه لم يثبت حدوثه لان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه صدر الكتاب ببيان وجوده والعلم
به وهذا معنى قول بعض الشارحين ان هلية الشيء البسيطة مقدمة
على الهلية المركبة يعني بالهلية البسيطة الهلية التي يطلب بها وجود
الشيء بمعنى وجود الشيء كقولنا هل الحركة موجودة وبالمركبة التي يطلب بها
وجود شيء لشيء كقولنا هل الحركة دايمة وفيه نظر لانه يلزم ان يصدر البحث
بتعريف حقيقة الاشياء وتعريف الشيء لان الهلية بحسب شرح الاسم متقدمة
عليها كما هو المذكور في علم المعاني قوله اهل الحق اي اهل السنة والجماعة وانما
اضافهم الى الحق لانه حال القول او الاعتقاد الذي يدل على حال الشيء الخارج
باعتبار نسبة الامر اليه كما يقال طابق الواقع القول واذا اعتبر نسبته الى
الامر كان صدقا كما يقال طابق القول الواقع ولما كان اعتقادهم مطابقا
للواقع فيهم اليه ترغيبا لاقتدائهم وترهيبا عن فساد اعتقاد غيرهم
وقوله حقايق الاشياء الحقايق جمع الحقيقة وهي والماهية والذات بمعنى
واحد وحقيقة الشيء ما يكون الشيء به هو هو مثلا حقيقة الانسان
ما يكون الانسان به انسانا وهو الحيوان الناطق والشيء عبارة عن
الموجود وهو اسم لجميع الموجودات جوهرا كان او عرضا وثابتة
اي موجودة في الخارج سواء اعتبر العقل او لم يعتبر والثبوت
والوجود مترادفان خلافا للمعتزلة فان الثبوت عندهم اعم من
الوجود وقد اختلف الآراء في تعريفه واجنسه هو الكون اذ
لا يفهم من الوجود الا هذا ويقال بالفارسية هستي ثم هذا الجنس
جدا اذ ليس فيه شائبة المصدرية الموهمة للحدوث فيكون متناولا

لوجود الباري ولغيره اعلم ان المصنف لو قال بدل قوله ثابتة موجودة
لكان اولى حتى تكون متفقا عليه ولم يرد الشبهة لان الثبوت لا يستلزم
الوجود عند البعض لانه عام كما ذكرنا ولم يلزم من ثبوتها عندهم وجودها
لان العام لا يستلزم الخاص الا جزئيا وان في تخصيص ثبوت حقايق
الاشياء باهل الحق نظرا لان غير السوفسطائية من اهل التحقيق
كلهم قائلون بحقايق الاشياء فان قيل ذكر الشيء لا يوجب النفي عما
عداه ما لم يكن فيه من اداة القصر قلنا نعم لكن ما الفائدة في ذكرهم وجده
فلا بد من تصوره حتى نسلم صحته او نمنع قوله لان في نفيها ثبوتها اي في نفي
الحقايق ثبوت الحقايق اشارة الى دليلنا وتقريره ان نقول مع منكريها
هل للنفي الذي ذكرتم وجود وحقيقة ام لا فان قالوا لا فنقول فكيف
نفيتم حقايق الاشياء والنفي ليس بثابت فبطل قولكم انها ليست بثابتة
وان قالوا بلى للنفي وجود وحقيقة فقد اقروا باثبات حقايق الاشياء
لان النفي ح شيء واقروا بحقيقته واذا كان له حقيقة يكون لغيره ايضا
حقيقة لعدم القائل بالفصل وهذا معنى قوله في الشرح اذ قولهم لا حقيقة
للاشياء تحقيق منهم لنفي الحقايق والا لارتفع الخلاف وكانوا مبطلين
قولهم بقولهم فان قيل قوله في النفي ثبوتها لا يصح لانهم ينفون بهذا
القول حقايق الاشياء فكيف يكونون مثبتين لها فان ذلك يؤدي الى
الجمع بين النقيضين لانه اذا كان النافي لحقيقة الاشياء مثبتا لها كان
اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباتها وذلك جمع بين النقيضين
وهو مستحيل قلت الاستحالة انما تثبت اذا لم يكن نفي الشيء سببا
لاثبات ذلك الشيء اما اذا كان سببا فلا استحالة وههنا كذلك لان النفي
لا يثبت الا اذا كان لذلك النفي حقيقة قيل وفيه بحث لان لهم
ان يمنعوا كون النفي شيئا حتى يلزم حقيقته اذ لا عبرة بالعبارة وفي
بحثه نظر لانه يمكن ان يجاب عنه بانه لو لم يكن النفي شيئا لبطل قولهم

لا حقيقة للاشياء كما مر في تقرير الدليل وايضا قيل لهم ان يعارضوا و
يقولوا باي دليل عرفتم صدق قولكم حقايق الاشياء ثابتة فان قلتم
بالحواس وبالعقل فنقول قد تطرق التهمة في الحكم الحسي والعقلي
اما الاول فلما سيجيء واما الثاني فلان المعقولات فرع المحسوسات
فان فقد حسا فقد فقد عقلا والاصل اقوى من الفرع فاذا تطرق
التهمة الى الاصل فتطرقها الى الفرع اولى فلا بد من فوقهما حاكم
آخر ولا يجوز ان يكون ذلك هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححناهما
به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فاذا لا طريق الا التوقف وفيه نظر
ايضا نذكره بعد ان شاء الله تعالى وايضا في قوله ولا يجوز ان يكون ذلك
هو الاستدلال الى قوله لزم الدور فيه ما فيه لان الاستدلال عين الحكم
العقلي اذ هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر فكيف يكون حاكما
آخر حتى يلزم الدور وقال المصنف رحمه الله في الشرح ولا مناظرة
مع هؤلاء باجماع العقلاء الا بقطع الجوارح والضرب المبرح فاذا
استغاثوا يقال لهم لا حقيقة للقطع والضرب وانما ذلك ايصال الراحة
اليكم الى ان يتركوا العناد ويقروا بالحقائق وهذا لان فائدة المناظرة
ان يثبت بالدليل صحة قول وبطلان قول آخر والعلم الحاصل بالدليل اخفى
من العلم الحاصل بالحواس والمنكر للثاني منكر للاول ضرورة ولان المناظرة
انما تكون بين اثنين اذا كان بينهما اصل مسلم حكمه الاثبات وآخر مسلم
حكمه النفي فاختلفا في فرع له شبه بهما ان الحاقه باي الاصلين اقوى
واذا لم يكن لهم اصل مسلم لا يتصور مناظرتهم اقول والقول ما قاله
اذا قالت حذام فصدقوها فانه القول ما قالت حذام والمراد من الاصل
المسلم المقيس عليه ومن الفرع المقيس كما يقال في مسح الراس انه

لا يمس تثليثه قياسا على مسح الخف فيلحق هذا الفرع الذي هو مسح الراس
على الاصل الذي هو مسح الخف في حكمه الذي هو عدم سنية التكرار وقال
المعارض ان تثليثه سنة قياسا على غسل الوجه فيلحق على الاصل الذي حكمه
الاثبات وهو سنية التكرار ويمكن ان يكون المراد من الاصل المحل الدليل ومن
الفرع المدلول قال والعلم بها متحقق اقول لما فرغ من اثبات حقايق
الاشياء شرع في بيان تحقق العلم بها واختلفوا في تعريف العلم فقال بعض
اصحابنا العلم من حيث هو العلم غني عن التعريف لما ان البعض من
العلوم بديهي كالعلم بان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان
هذا العلم المقيد بديهيا فمطلق العلم يكون بديهيا لان الموقوف عليه
البديهي اولى ان يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله ان العلم
المقيد بديهي ان تصور حقيقته بديهي ممنوع بل هو عين النزاع وان
اراد به ان حصول التصديق به بديهي مسلم لكن لا يلزم من بداهة
التصديق بداهة التصور حتى يكون مطلق العلم بديهيا وقيل كم يعرف
بعشرة لانه لو عرف العلم لكان بغيره لامتناع تعريف الشيء بنفسه واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم لان عين العلم انما يعلم بواسطة العلم
فلو علم العلم بغيره يلزم توقف العلم على الشيء المتوقف على العلم والدور
ممنوع واما يلزم ذلك ان لو كانت جهة التوقف متحدة وليس
كذلك فان عين العلم موقوف على حصول العلم بغيره لا على تصوره
العلم وتصور العلم موقوف على تصور غيره فلا دور وقال بعض
هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن وهو ليس بصواب
لانه مردود بعلم الباري تعالى وقال المصنف في شرحه الان
يراد الانتفاء من الاصل اقول وفيه نظر لانه اذا كان المراد الانتفاء

من الاصل لم يصدق على علمنا لان انتفاء الاصل ليس بمتصور فينا اصلا
وقال الجبائي انه اعتقاد الشيء على ما هو من ضرورة او دليل وهذا
ايضا ليس كما ينبغي لان او التي للتشكيك تنافي التعريف لانه للتحقيق وايضا
المعدوم معلوم وليس بشيء عند السنة والجماعة وعند المعتزلة وان
كان المعدوم الممكن شيئا لكن المستحيل ليس بشيء اتفاقا وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو ايضا ليس بجيد
لانه ليس بجامع اذ لا يتناول علم الباري تعالى لان المعرفة اسم للعلم
المستحدث وهو انكشاف عن شيء بعد لبس وتوهم يقال عرفت فلانا
اي استحدثت به علما وقال المصنف رحمه الله والصحيح ما قاله الشيخ
ابو منصور رحمه الله انه صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور فاعل يتجلى
وقيد به ليندرج تحته الموجود والمعدوم وهذا ايضا فيه ما فيه والاقرب
الحدود الى الصحة هو ان العلم صفة توجب تمييزا بحيث لا يحتمل النقيض
وهذا الكلام وقع في البين في تعريف العلم فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول
العلم بحقايق الاشياء متحقق ضروري لا سبيل الى انكاره خلافا لطايفة
من السوفسطاية فان بعضهم ينكرون حقايقها وبعضهم لا ينكرونها
ولكن يقولون لا نعلم هل للاشياء حقيقة ام لا تمسكا بان اقوى اسباب
العلم عندكم الحواس وكونها سببا له ممنوع فكذا الباقي اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان قضايا ها متناقضة وكل ما تناقضت قضاياه فلا
يوجب علما يقينا اما بيان الصغرى فلان المجنون يدرك العسل مرا
وغيره يدركه حلوا وكذا ما نراه شيئا واحدا يرى الاحول شيئين واما بيان
الكبرى فلانا لا نعلم بالضرورة ان اي الحكمين صادق وايهما كاذب فلا
يكون ما بنا قضت قضاياه دليلا حقيقيا واما الثالث فلان الاقوى
لما لم يكن سببا للعلم فلان لا يكون الاضعف سببا له اولى وجوابه

انكم اقررتم بهذا الاستدلال على بطلان قولكم لانكم على هذا التقدير اثبتم
العلم بالحواس والتناقض والعلم بالشيء والعلم بالممرور والعلم بالعسل
فنقول اعلمتم هذا الاشياء ام لا فان قالوا لا فنقول بطل قولكم بان
اقوى اسباب العلم الى آخره وان قالوا نعم فقد اقروا بثبوت العلم
بحقيقة هذه الاشياء فكانوا مبطلين قولهم بقولهم ولئن سلمنا صحة
قولكم لكنا لا نقول ان كل الحواس سبب للعلم حتى يرد نقضكم علينا
بل المراد بها الحواس السليمة ولا تتناقض قضاياها قط عند سلامتها
وانما يختل ادراكها عند اعتراض الآفات ولا كلام فيها وايضا يقال
لهم هل تدرون انكم لا تدرون فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو
نقض مذهبهم وان قالوا لا ندري انا لا ندري سئلوا عن نفي الدراية
عن درايتهم ثم عن الثالث والرابع الى ما لا يتناهى ثم يبطل قولهم حيث
اقروا انهم لا يدرون مذهبهم كذا ذكره صاحب التبصرة وقال المصنف
رحمه الله على ان بقاءه الى هذه المدة دليل لنا اذ لو لم يكن عالما باسباب
البقاء فاجتلبها وباسباب الفناء فاجتنبها لما بقي الى هذه المدة فدل
بقاؤه الى هذه المدة على علمه بحقائق الاشياء وفيه نظر لان للخصم
ان ينكر ذلك كله ويقول ان الله تعالى ابقانا الى وقت آجالنا فلم
نعلم اسباب البقاء ولا اسباب الفناء فآكل الخبز ولم اعلم حقيقة
الآكل ولا حقيقة الخبز واحترز من الحرارة والبرودة ولم اعلم الاحتراز
ولا حقيقة الحرارة ولا حقيقة البرودة وح يضطروا الى ان يعذبوا
بالضرب المؤلم حتى يقروا بالحسيات قال واسبابه للخلق ثلثة الحواس
الخمس اعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس والخبر الصادق
اعني الخبر المتواتر وخبر الرسول والعقل اقول لما فرغ من
اثبات حقيقة الاشياء والعلم بها شرع الآن في اسباب العلم اي الاشياء

التي

التي يحصل العلم بواسطتها ثلثة الضمير في واسبابه راجع الى العلم والمراد
من العلم ههنا العلم الحادث واليه اومئ بقوله للخلق اي للمخلوق وبقوله
واسبابه ووجه الانحصار ان يقال ان سبب العلم لا يخ اما ان يكون مركبا
من الحس والعقل اولا والاول هو الخبر الصادق والثاني اما ان يكون
ظاهرا اولا والاول هو الحواس والثاني هو العقل وربما يقرر الانحصار
على وجه آخر وهو ان العالم لا يخ اما ان يكون محتاجا في حصول العلم الى
غيره اولا والاول هو الخبر الصادق واما ان يكون محتاجا الى سبب ظاهر
من نفسه اولا والاول هو الحواس والثاني هو العقل وبطريق
آخر فنقول المعلوم بالسبب ان كان محسوسا يدرك بالحس وان كان
معقولا يدرك بالعقل وان لم يكن محسوسا ولا معقولا فلا طريق الى
الخبر هكذا ذكر في الهادي قوله الحواس اقول الحواس مرفوع
على انه خبر مبتدأ محذوف اي احدها الحواس الخمس الحواس
جمع الحاسة وهي القوة المدركة وكل حاسة مختصة بما يلائمها من
المدركات اذا استعملت فيها تفيد العلم والمراد منها ههنا الظواهر
لا البواطن السمع وهو قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ وسبب ادراكه وصول الهواء الممتزج بين القارع والمقروع
الى الصماخ وب البصر وهو قوة باصرة محلها الروح المصبوب في العصبتين
المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ وتنقطعان قبل وصولهما
الى العينين ثم يفترقان فيذهب كل واحدة منهما الى عين واختلفوا
في كيفية الابصار فذهب الشيخ ابو علي بن سينا الى انه انما يحصل بانعكاس
صورة من المرئي وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الرطوبة
الجليدية والمراد من الانعكاس انتقال الصورة عن شيء الى الرطوبة
المذكورة وكيفية ذلك ان يرتسم فيما بين الناظر والمرئي شكل مخروط

الثاني م

قال الحواس الى آخره

متوهم يكون زاويته الجزء المذكور من الحدقة وهو الذي انطبع فيه
الصورة وقاعدته سطح المرئي صورته هكذا وذهب الرياضيون
الى ان سبب ادراكه باتصال شعاع مخروط منها الى المرئي وانكر
المتكلمون كلا المذهبين ليمكنهم اثبات كون الله تعالى بصيرا بدون هذا
الاعتبار والكلام في هذا المقام طويل ولما لم يكن في ذكره زيادة فائدة
اعرضنا عنه و ج الشم وهو قوة مستودعة في الزايدتين اللتين في
البطن المقدم من بطون الدماغ الشبيهتان بحلمتي الثدي وسبب
ادراكه وصول الهواء المتكيف بالروائح و د الذوق وهو قوة منبثة
ويقال بالفارسية پراكنده شده في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب و ه اللمس
وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراكه للاشياء انما يكون بالمماسة
والاتصال بالملموس ووجه الانحصار في هذه الخمسة ان قوة الحس
لا تخلو اما ان تكون شاملة لجميع جلد البدن اولا والاول اللمس والثاني
اما ان يكون مدركاتها غير مخصوصة بالاعراض اولا والاول البصر
والثاني اما ان يكون ادراكها ناشيا عن الجوارح اولا والاول السمع والثاني
اما ان يكون محلها في الفم اولا والاول الذوق والثاني الشم والخبر
الصادق اي ثانيهما الخبر الصادق اعلم ان المركب يتوقف معرفته
على معرفة مفرداته فالخبر حقيقة في القول المخصوص وهو
كزيد قائم لسبق الفهم اليه عند الاطلاق وقد يطلق ايضا مجازا
على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني العينان
ثم قيل في حده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق
والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر
من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب نوعان

تحت

تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخباران عن كون الخبر صدقا وكذبا
والنفي والاثبات اخباران عن العدم والوجود والجنس جزء من ماهية النوع
فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب والنفي والاثبات الا بالخبر فلو عرف الخبر
بهما لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة
معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر المخصوص بديهيا كان العلم باصل
الخبر بديهيا ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء وفيه نظر لما
مر في تعريف العلم والصادق ما يكون مطابقا لنفس الامر فح يكون الخبر
الصادق ما يكون نسبته العقلية مطابقة للواقع على المذهب المشهور
فان قيل مطلق الخبر جنس للخبر الصادق فاذا كان جنسا له يكون مفهومه
داخلا في حقيقته فلا يكون الخبر صادقا جزما لمنافاة بين مفهوم مطلق
الخبر وبين كونه صادقا جزما قلت نسلم ان مطلق الخبر جنس له ويكون
داخلا في مفهومه لكن لا نسلم ان بينهما منافاة وانما يلزم تلك لو كان احتمال
الصدق والكذب الذي هو مفهوم مطلق الخبر وكون الخبر صادقا جزما
من جهة واحدة وليس كذلك بل احتماله اياهما باعتبار المفهوم وكونه
صادقا جزما باعتبار امر خارجي كالمعجزة مثلا في خبر الرسول عليه السلام
وعدم تواطئهم على الكذب في الخبر المتواتر فلا منافاة وهو اعني الخبر
الصادق قسمان احدهما خبر الانبياء عليهم السلام لا يحتمل الكذب بسبب
امر خارجي وهو المعجزة وهو موجب للعلم القطعي لكن بالاستدلال
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم كما سيجيء في بحث عصمة الانبياء عليهم
السلام وثانيهما الخبر المتواتر وقد مر معنى الخبر والمتواتر ماخوذ
من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود
والخبر المتواتر ما سمع من قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطئهم
على الكذب لكثرتهم كالعلم بوجود بغداد ومكة وهو موجب للعلم

والتصديق والتكذيب ايضا

وهو الخبر المطلق

اي في قوله فلما كان العلم بالخبر المخصوص بديهيا الى آخره خلافا للجاحظ

ان م

لانه م

السوفسطائية حقائق الأشياء والسمنية والبراهمة العلم بالخبر المتواتر
لان التواتر اجتمع من الآحاد التي لا توجب العلم قلنا جاز ان يحدث
عند الاجتماع ما لم يكن عند عدمه كقوة الحبل اقول لما بين مذهب
اهل السنة والجماعة شرع في بيان مذهب الخصوم وقال وانكرت السوفسطائية
قالوا وهم قوم من حكماء يونان ارتاضوا كثيرا وبالغوا في الهذيان حتى
قالوا بعدم حقايق الاشياء يقال سفسط اي تجاهل يسمى اذلك
لتجاهلهم اي انكرت السوفسطائية حقايق الاشياء حيث لا حقيقة
للاشياء وبعضهم لا ينكرونها بل يثبتونها وينكرون العلم بها امر
تقريد ليلهم وجوابهم والسمنية والبراهمة اي انكرت السمنية والبراهمة العلم بالخبر
والسمنية بالسين المهملة المضمومة وفتح الميم قوم ينسبون الى
سمنان وهم من فلاسفة الهند وقيل السمن هو الوثن والسمنية
عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار
كذا نقل عن الجوهري وعن الزمخشري البراهمة قوم لا
يجوزون على الله تعالى بعث الرسل كذا ذكره في الصحاح وقيل
البراهمة ايضا من فلاسفة الهند وهم علماؤهم وبرهمن اسم صنم عبدة
طائفة سموهم براهمة لعبادتهم لهذا الصنم فان هاتين الطائفتين تنكران
كون الخبر من اسباب العلم وهو قريب من انكار السوفسطائية لانهم
ينكرون العلم الضروري بواسطة الخبر المتواتر حتى يتكين بقولهم الخبر
يتنوع الى صدق وكذب وما تردد بين الصدق والكذب لا يفيد
العلم قلنا في جوابهم هذا مع ان هذا الكلام خبر منكم ايضا فلا يفيد
العلم على زعمكم فلا يلزمنا فانا عنينا بالخبر الصادق وانا لا نتنوع
ومتسبثين بان المتواتر انما يكون باجتماع الآحاد وخبر كل احد
محتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب

الضروري فان قيل ليس تحصل الغيبة عن ذكر الخبر بالحواس
لما ان سببية الخبر لكونه من المسموعات فيتناوله السمع الذي هو
من جملة الحواس اجيب بان المراد من سببية السمع للعلم كون السمع
سببا العلم بنفس المسموع او بوجود ما يقوم به وكل المسموع
كالعلم بصوت الحيوان عند اسماعه منه وبوجود الحيوان القايم
هو به ومن سببية العلم امران ولم يشترط ذلك في السمع وجواب
آخر ان الخبر ليس سببية لكونه من المسموعات وحده بل لكونه
مركبا من المعقول والمسموع والمركب منهما غير كل واحد منهما فلا
يلزم ما ذكره والعقل اي ثالثها العقل اختلفوا في تعريفه فقال
اهل العلم العقل جوهر مضيء خلقه الله تعالى في الدماغ وجعل
نوره في القلب يدرك الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة
وقيل العقل البشري جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا
بالبدن الانساني تعلق التدبير والتصرف يدرك الامور الكلية
ويفعل الافعال الفكرية وقال اهل الحكمة العقل نور فطري
يزيد بالسمع والكسب وقال الاصوليون هو نور يضيء به
طريق يتبلاء به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدي
المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى
وقيل هو مرادف للذهن وهو قوة مهيئة للآراء والافكار
والعلم الحاصل بالعقل نوعان ضروري وهو ما تحصل بلا صنع
النظر ويسمى بديهيا كالعلم بان الكل اعظم من الجزء وكالعلم
بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واستدلالي وهو
ما يحتاج فيه الى ضرب تفكر ونوع تامل كالعلم بوجود البارئ
عند رويته الدخان اعلم ان حصول العلم بهذه الاسباب
الثلثة مشاهد معاين لمن انصف ولم يعاند قال وانكرت

العلم لا يوجب العلم كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض لم يكن الكل
ابيض عند الاجتماع قال المصنف في جوابهم قلنا جاز ان يحدث عند الاجتماع
ما لم يكن عند عدمه كقوى الجنب مثلا فانه عند الاجتماع يحدث
القوة التي ليست عند الانفراد وكذا فيما نحن فيه ونعارضهم ايضا ونقول
انه قد تم وان دل على ان الخبر ليس سببا للعلم لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان يقال الخبر المتواتر يوجب العلم ضرورة كما نعلم بالمحسوسات
لانا نعرف آبانا بالخبر كما نعرف اولادنا عيانا ونعرف جدة الكعبة
يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ومن انكر العلم بالخبر المتواتر
فهو سفيه ينفي يزعم انه لا يعرف نفسه ولا ولده ولا دينه ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان والمباحثة بهذه الطايفة مشكلة
جدا قال وتواتر النصارى والمجوس مرجعه الى الآحاد
اقول لما فرغ عن بيان مذهب السمنية والبراهمة وردهم شرع في
بيان ورود النقض علينا والجواب عنه قال وتواتر النصارى وهم
امة عيسى عليه السلام اقول هذا جواب بسؤال مقدر تقديره ان
يقال لو كان الخبر المتواتر موجبا للعلم لوجب ان يعتقد على
قتل عيسى عليه السلام لان النصارى اتفقوا على قتله لكن اللازم
باطل وهو اعتقادنا بقتل عيسى عليه السلام فالملزوم مثله
وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم اما بيان الملازمة فظاهر
واما بيان بطلان اللازم فباجماع اهل السنة والجماعة وتقرير
الجواب ان يقال لا نسلم انه خبر متواتر حتى يلزم ما ذكرتم لان مرجعه
الى الآحاد فان اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت
الذي فيه المسيح عليه السلام ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب
فلا يرد نقضا علينا فان قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والقتل

ما يعاينه الجمع العظيم الذي يتوهم تواطؤهم على الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب
بعد القتل والمطلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة ففي الطباع نفرة
عن التأمل في المقتول وايضا الحلي يتغير بالصلب ويشتبه ايضا بعد
مسافة فعلم الله كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في صلبه
ولئن سلمنا انه خبر متواتر لكن التواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى
عليه السلام وصلبوه وهذا النقل يوجب العلم اليقين فيما نقلوه ولكن
لم يكن ذلك عيسى عليه السلام وانما كان شبيها به كما قال الله تعالى
ولكن شبه لهم وروى ان اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه السلام
لاصحابه من يريد ان يلقى الله تعالى عليه شبهي فيقتل وله الجنة
فرضي به واحد منهم فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل
ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ولم ير وكذا ما نقل من معجزات
زرادشت ابن نوذر بشت الحكيم انه ادخل قوائم فرس الملك
كشتاسب في بطنه ثم اخرجها مرجعه الى الآحاد انما فعله في
مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك آية الوضع والاختراع
لانه لا يثبت به النقل المتواتر وروى ان الملك لما رأى شهامته
بايعه على ان يظهر الايمان فيكون زرادشت معه برأيه ويكون
هو من ورائه بالسيف فملكا بذلك وجه الارض قال والملحدة
والروافض بالعقل لتناقض قضاياه وقط لا تتناقض واختلاف
العقلاء لقصور عقولهم او لتقصيرهم في شرائط النظر مع انه
تناقض حيث ابطل العقل به اقول اي انكرت الملحدة والروافض
العلم بالعقل اي كون العقل سببا للعلم واستدلوا على مطلوبهم بان
قضاياه متناقضة وكل ما تناقضت قضاياه لا يكون سببا موجبا
للعلم بنتيجه من الشكل الاول ان العقل لا يكون سببا موجبا للعلم

وهو المطلوب اما بيان الصغرى فلان العقلاء اختلفوا فيما بينهم
وكل واحد منهم يثبت مدعاه بالعقل فان المتكلمين يثبتون به
ان العالم حادث والفلاسفة يثبتون به انه قديم واما بيان
الكبرى فلان ما تناقضت قضاياه يكون قضاياه غير معلومة
ايتها صادقة وايتها كاذبة فلا يكون سببا موجبا للعلم واجاب
المصنف رحمه الله عنه بثلثة اجوبة احدها راجع الى منع الصغرى
والثاني راجع الى منع دليلها والثالث راجع الى الزامهم بقولهم
اما الاول فاشار اليه بقوله وقط لا تتناقض وتقريره ان
يقال لا نسلم ان قضايا العقل متناقضة لان العقل حجة الله تعالى على
عباده ولا تتناقض حججه واما الثاني فاشار اليه بقوله واختلاف العقلاء
لقصور عقلهم الى آخره تقريره ان يقال لا نسلم ان العقلاء اختلفوا
مطلقا وانما اختلفوا اذا كان للبعض عقل كامل وللبعض عقل ناقص
اذ العقول متفاوتة لما سيأتي فح يكون اختلافهم لقصور عقلهم لا لان
قضايا العقل متناقضة ولو كانت العقول متساوية في جميع الافراد
لما اختلفت اصلا وان اختلافهم لتقصيرهم في شرايط النظر التي تجب
رعايتها ليفيد العلم فبعضهم يحكم بالهوى وظن انه من قضايا العقل
فيقع في الظلمات وبعضهم يحكم بالعقل وراعى شرايطه فاصاب
الحق وهذا كمن اثبت التحيز لذات الله تعالى اذا نظر في اجزاء العالم
فوجد ان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر
كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء
والارض والله تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم
حتى يكون ساريا في العالم فيكون مباينا له في الجهة فيكون الواجب في الجهة
وهو المطلوب فنقول هذا الحصر كله صحيح في الشاهد [illegible]

فح خبط في قوله كل موجودين فرضا بل لا بد ان يقول كل موجودين في
الشاهد فرضا حكمه كذا ولو تامل بعقله لعرف ان الجهة حادثة وذات
الله تعالى لا يتصف بالحوادث فلا يتصف بالجهة واعتبر هذا في المحسوسات
بنظر العين فان المرئيات متنوعة منها ما هو بديهي يحصل العلم به باول
النظر كالنظر الى السماء والقمر ليلة البدر لا يختلف فيه فيه الابصار
ومنها ما لا يحصل الا بنوع جهد وكلفة كالنظر الى القطب في السماء والهلال
في اول الشهر فربما يقع الاختلاف اما لا تقصير من جهة النظر فكذا فيما نحن
بصدده واما الثالث فاشار اليه بقوله مع انه تناقض حيث ابطل
العقل به اي مع ان هذا القول وهو ان قضايا العقل متناقضة
فلا يكون سببا للعلم تناقض من حيث انه ابطل العقل بالعقل والضمير
المجرور في به راجع اليه لانا نقول هذا ايضا نظر منكم بالعقل فكيف
تنفون النظر بالنظر فيكون في نفيه اثباته وكل شيء نفيه اثباته
كان ثابتا بالضرورة فكان ثابتا بالاجماع والجواب الحاسم لمادة الشبهة
عن اصله ان نزدد ونقول بم عرفتم ان العقل ليس من اسباب
العلم والحال ان الاسباب محصورة في العقل والخبر والحس
فان قالوا بالعقل فنقول قد ناقضتم حيث قلتم علمنا بالعقل
ان العقل ليس من اسباب العلم لانكم ادعيتم صدق السالبة الكلية
مع انكم اثبتم صدق الموجبة الجزئية وانهما متناقضتان وان قالوا
بالخبر فنقول من اخبركم ان العقل ليس من اسباب العلم وبم
عرفتم ان ذلك الخبر صدق ام كذب وان قالوا بالحس فنقول
فباي حاسة علمتم ذلك والحواس محصورة ونذكر كل حس على
حدة ليظهر بطلان دعواهم ويقال لهم ما بالنا قلبنا لا نعرف ذلك بالحس
ونحن ارباب الحواس السليمة ولا يجري الاختلاف في المحسوسات

اي اختلاف العقلاء في المعقولات باختلاف العقلاء في المحدثات

بين ارباب الحواس السليمة ولان العقل لو لم يكن سببا للعلم لم يكن
الخبر المتواتر سببا للعلم فلم خصصتم العقل اذ لا يمكن التمييز بين
الصادق والكاذب الا بالعقل قيل ولقايل ان يقول كما لا يجوز
نفي الشيء بنفسه كذلك لا يجوز اثبات الشيء بنفسه وما ذكرتم من
قبيل اثبات الشيء بنفسه لان اثبات سببية العقل للعلم
ليس بضروري للاختلاف بل هو نظري فيلزم اثبات الشيء
بنفسه وهو ممتنع لانه يفضي الى العمل بالشيء قبل العلم به
وهو ضروري البطلان ويمكن ان يجاب عنه بانه بديهي مع
التنبيه عليه قوله للاختلاف قلنا اختلافهم عناد ومكابرة تم كلامه
وفيه نظر لان للخصم ان يمنع انه بديهي وسنده اختلاف العقلاء
قوله اختلافهم عناد ومكابرة قال لا نسلم بل هو عين النزاع
قال والعقول متفاوتة باصل الفطرة بالحديث خلافا للمعتزلة
لكونه مناط التكليف اقول لما اشار الى جواز ان يكون العقول
ناقصا شرع في بيان تفاوت العقول ليكون جوابه سالما عن المنع
فقال العقول باصل الفطرة اي يجوز ان يكون بعض العقول ناقصا
عن البعض الآخر منها باصل الخلقة عند اهل السنة والجماعة خلافا
للمعتزلة ونتمسك عليه بوجوه اربعة ثلثة منها عقليات وواحد نقلي
اما الاولى فان العقل هبة من الله تعالى فيجوز ان يعطي الفضل
للبعض دون البعض كما في نظر العين وهذا ما يفهم من كلام
بعض الشارحين وفيه نظر لان الجواز لا يستلزم الوقوع حتى
يثبت التفاوت بين العقول وب انا نرى كثيرا من الصبيان
الصغيرة يستخرج بعقله من العلوم ما يعجز عنه البالغ الكبير
من غير سابقة تجربة ولا تعليم فعلم ان عقله زايد على عقل

البالغ

وفيه اشارة الى بطلان الملزوم وهو قوله فلو لم يكن العقول متفاوتة

البالغ وفيه ايضا نظر لان ما يستخرج من العلوم جاز ان يكون بالهام من
الله تعالى لا بزيادة العقل كما نرى من النحل فانه يجعل البيوت
المسدسة والمربعة بالهام الله تعالى مع انه ليس له عقل اصلا
وج الله تعالى اقام شهادة امراتين مقام شهادة رجل واحد
وقال عز وجل فان لم يكونا رجلين فرجل وامرتان وذلك
ليس الا لنقصان آلة ضبطهن وهي العقل واما الثاني فقوله
عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات والدين فلو لم يكن
العقول متفاوتة لم يقل النبي عليه السلام بنقصان عقلهن
وليس فليس وتمسك المعتزلة على انه لا يجوز ان يكون العقول
متفاوتة في اصل الخلقة بان العقل مناط التكليف اي متعلق التكليف
وهو اسم موضع من النيط وهو التعلق والتكليف هو ما يكون للمامور
فيه كلفة ومشقة والاستواء فيه يقتضي الاستواء في العقل قلنا
في جوابهم مقدار ينطلق عليه اسم العقل يكفي في لزوم التكليف
كلزوم الايمان بالله تعالى ومعرفة الصانع وتوحيده والزيادة للبعض
لطف وفضل من الله تعالى قال والالهام ليس سببا للمعرفة
لانه يعارض بمثله اقول اذا ثبت بما ذكره من كون الحواس والاخبار
والعقول من اسباب المعارف شرع في بيان انه ليس وراء هذه
الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان وفسادها وقال والالهام
ليس سببا للعلم وهو الايقاع في الروع بطريق الفيض من علم يدعو
الى العمل من غير استدلال بشيء من النص والعقل وهو ليس بحجة
عند الجمهور خلافا لبعض الصوفية احتج الجمهور من وجوه بعضها
عقلي وبعضها نقلي اما العقلي فالاول ان الالهام لو كان حجة لكان
كل احد يدعي انه الهم صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه

فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة لوقوع صحة دينه في قلب كل
احد والى القول بان القول كل دين صحيح فاسد لوقوع صحته في
قلب من اعتقدها ووقوع بطلانه في قلب من لم يعتقدها واعتقد
ضدها وفساد هذا مما لا يخفى على من كان له قلب او القى السمع وهو
شهيد وب ان ما يقع في القلب قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من
الشيطان كما قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون
من النفس كما قال عز وجل ويعلم ما يوسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى
حجة وما يكون من الشيطان او النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال
ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين
فان قيل فعلى هذا التقدير لا يصح قول المصنف بان الالهام ليس سببا للعلم
مطلقا قلنا اذا كان بالاستدلال على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما
فيصح قوله مطلقا وج ما اشار المصنف رحمه الله في المتن بقوله لانه يعارض
بمثله وتوجيهه ان يقال انه اذا قال قايل اني الهمت بان ما اقوله حق وقال
خصمه اني الهمت بان ما تقوله حق باطل ولو قال القايل انك لست
من اهله لعارضه الخصم بمثله واما النقلي فالاول قوله تعالى لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن اظهاره
فلو كان الالهام حجة لما لزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة وب
قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له فان الله تعالى وبخهم على
عجزهم عن اظهار حجة على ما ادعوا من اله غير الله لا برهان لهم به ولو
كانت شهادة قلوبهم لهم حجة لما لحقهم التوبيخ وج قوله عليه السلام
من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار المراد به الرأي بلا نظر
ولا استدلال لان تفسير القرآن جايز بالرأي المستفاد من النظر
والاستدلال بالاجماع فلو كان الرأي صالحا للعلم مطلقا لما نهى النبي عليه
السلام عن تفسير القرآن به واحتج الصوفية على ان الالهام حجة
حق

حق الاحكام ويجوز العمل به بوجهين ا قوله تعالى فالهمها فجورها
وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب وجوابه ان معناه والله اعلم
انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحجج وب
انه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال تعالى واوحى ربك الى النحل
الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن لذلك اولى لانه
تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور الى مصالح الامور
قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه
والجواب عنه ان الالهام من الله تعالى بدليل انه اضاف ذلك
الى ذاته حيث قال واوحى ربك وما يكون من الله تعالى فهو حق
لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله تعالى
ام من الشيطان ام من النفس قال وكذا التقليد اقول
اي وكذا التقليد ليس سببا للعلم والتقليد قبول قول الغير بلا بيان
وبرهان لانه يعارض بمثله كما مر تقريره ولانه ان قلد كل متدين
فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الاديان وان قلد اهل
دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجيحه على غيره فان لم
يقم الدليل بطل اختياره وان اقام الدليل بطل التقليد وصار
المرجع هو الدليل ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا
قيل لم قلت ان دينك صحيح قال لان فلانا كان يعتقده فيقال له
ولم قلت ان دين فلان صحيحا وكذلك لو ذكر ثالثا ورابعا الى ما لا يتناهى
فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثر الدعوى والدعوى تصح بالبرهان
لا بدعوى اخرى هكذا ذكره في تبصرة الادلة قال فصل
العالم محدث خلافا للدهرية لانه اسم لكل موجود سوى الله تعالى
وهو ان يكون قائما بنفسه وهو العين او مركبا وهو الجسم او غير

مركب وهو الجوهر والأعراض حادثة عرف حدوث بعضها حسا
وحدوث أضدادها التي عدمت عند حدوثها بالدليل لأنها لما قبلت
العدم دل أنها كانت حادثة إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها
لأن القدم ينافي العدم والأعيان لا تخلو عن الأعراض لأنها لا تخلو
عن الحركة أو السكون لأنها في الزمان الثاني إن كانت في الحيز الأول
فهو السكون لأنه عبارة عن الكونين في مكان واحد أو في
حيز آخر فهو الحركة لأنها عبارة عن الكونين في مكانين وما
لا يخلو عن الحادث فهو حادث لأنه حينئذ لا يتصور سبقها
لأن في سبقها الخلو والخلو محال فكان السبق محالا وإذا لم يسبقها
يكون مقارنا لها أو متأخرا عنها والمقارن للحوادث أو
المتأخر عنها حادث ضرورة أقول لما فرغ عن معرفة ثبوت
الحقائق وتمييز ما هو من أسباب المعارف عما ليس من أسبابها شرع
في الإبانة عن حدوث العالم بأقسامه من أجسامه وأعراضه وهذا
المدعى موقوف على تعريف العالم وتعريف المحدث وتعريف
أقسام العالم من الجوهر والجسم والعرض أما العالم فعند المتكلمين
جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض
سمي عالما لكونه علما على ثبوت صانع له حي سميع بصير إلى غير ذلك
من صفات الكمال والجلال متعال عما فيه من سمات الحدث
وأمارات النقصان وأما المحدث فما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
ويسمى محدثا زمانيا وقد يفسر بما يكون محتاجا في وجوده إلى
الغير ويسمى محدثا ذاتيا وقيل ما لوجوده ابتداء ويقال ما لوجوده
أول وأما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الأصل يقال لفلان
جوهر شريف أي أصل شريف وهذا ثوب جوهري أي جيد الأصل

وأما

وأما حده فهو أنه القائم بالذات القابل للمتصلات هذا هو حده المتداول
عند المتكلمين والمنطقيين ومعنى قولهم القابل للمتصلات أنه يصح
قبوله المتضادات على البدل فإنه إذا كان السواد قائما به وكان
قابلا للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد وأما الجسم فقد
قيل في تحديده على رأي الحساب هو ما له أبعاد ثلثة أي الطول
والعرض والعمق وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزى فعلا
نقطة وإن تركب بأحد مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا وهو
المجتمع طولا فقط ثم إذا تركب من الجانب الآخر يسمى سطحا وهو
ما له طول وعرض ثم إذا قبل تركيب الآخر من الجانب الأسفل
أو من الجانب الأعلى فحصل له عمق وسمك ويسمى جسما تعليميا
وح لا يحصل الجسم بأقل من ثمانية أجزاء كل جزء نقطة وساعدهم
أوائل أصحابنا والمعتزلة بأسرهم وعند الأشاعرة يحصل الجسم
بجوهرين فصاعدا وأما العرض فهو في اللغة اسم لما لا دوام
له يقال عرض لفلان مهم وفلان في عارض شغل أو عرض
ولهذا يسمى السحاب عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا وفي
عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على
ذواتها كالألوان وغيرها واختلفوا في تحديده فقال بعضهم العرض
ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يوجد بالغير وقيل ما يقوم بالجوهر
وقيل ما لا يبقى زمانين اعلم أن جميع الفلاسفة والنظام من المعتزلة
أنكروا وجود الجوهر الذي نسميه جزءا لا يتجزى وزعموا أن كل
جزء ينقسم إلى ما لا يتناهى تمسكا بقولهم إن الجوهر الفرد على
تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيمينه غير يساره
ضرورة والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم إذا أشرقت

الشمس عليه وذلك يوجب القسمة واجاب المصنف عنه بقوله جاز
ان يكون الذات واحدة والوجهان عرضان قايمان بها وفي جوابه نظر
لانه ان كان الوجهان جوهرين ثبت مدعاهم وهو انقسام ذات الجوهر
الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين
المتضادين بمحل واحد وانه محال ولنا ان الحركة الحاضرة غير منقسمة
اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة
عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب
ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم
انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه الحركة نصف الحركة الى
كله وقد فرضنا الحركة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة
الحاضرة غير منقسم وهو جوهر فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو
المدعى قيل ان النقطة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا
كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان
كانت عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام
محلها اذ انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة
محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر
استحال انقسامه وهو المدعى تم كلامه وفيه نظر لانا لا نسلم
انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل
حلول السريان اذا عرفت هذا فنقول العالم محدث لانه اسم لكل
ما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل
الاول ان العالم محدث اما بيان الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى
فاشار المصنف بقوله وهو اما ان يكون قايما الى قوله حادث ضرورة
وتقريره ان يقال لان ما سوى الله تعالى اما اعيان واما اعراض
لانه ان كان قايما بنفسه فهو اعيان والا فهو اعراض والاعيان اما
جسم او جوهر لانها ان كانت مركبة فهو جسم والا فهو جوهر فرد

فالكل

فالكل محدث ولقايل ان يقول ان الجوهر اعم من الجسم مطلقا وقد جعل
في هذا التقسيم قسيما له والعام لا يجوز ان يكون قسيما للخاص ولهذا لم يرض الشيخ
ابو منصور الماتريدي رحمه الله بهذه القسمة لما فيها من التداخل وقال العالم
قسمان اعراض واعيان ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان العام غير الخاص
بحسب المفهوم وبهذا الاعتبار يكون العام قسيما للخاص ولئن سلمنا انه
لم يكن كذلك لكن ان مرادهم من الجوهر ليس مطلق الجوهر حتى يرد ما
ذكرتم بل المراد منه الجوهر الفرد الذي لا يتجزى ومن الجسم الجوهر
الذي يتجزى فيكونان قسيمين لا اعم واخص وانما قلنا الكل محدث
لان الاعراض كلها حادثة عرف حدوث بعضها حسا وحدوث اضدادها
التي عدمت عند حدوث ذلك البعض بالدليل وذلك مثلا اذا راينا
ساكنا تحرك بعد سكونه فالحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا
فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة والسكون الذي هو ضد
الحركة كان موجودا وقد انعدم حين حدوث الحركة فعلم انه كان
محدثا حيث قبل العدم لان القدم مما يستحيل عدمه لان القديم واجب
الوجود لانه لو لم يكن واجب الوجود لكان اما ممتنع الوجود او
جايز الوجود لان الاقسام منحصرة فيها والاول اعني ممتنع الوجود
محال لان وجوده قد تحقق والثاني اعني كونه جايز الوجود ايضا
محال لانه لو كان جايز الوجود لكان جايز العدم واذا كان جايز العدم
كان وجوده بتخصيص مخصص فيكون ح محدثا اذ المحدث هو
الذي يتعلق وجوده بايجاد غيره والقديم مستغن في وجوده عن
غيره فعلمنا ان السكون الذي هو ضد الحركة حادث بالدليل قيل
هذا ما في الكتاب وكذا ما يفهم من كلامه من شرحه وفيه نظر لانه
لا يدل على جميع حدوث الاعراض وهو بصدده لان بعض الاعراض

لا يعرف بالحس ولا ضده ايضا كالعجز والقدرة والموت والحيوة وايضا جعل
الحركة محسوسة والسكون غير محسوس محل تامل وفي هذا النظر
بحث لان المصنف ادعى ان جميع الاعراض حادثة واستدل على
حدوث بعضها بالحس وحدوث ضد ذلك البعض الذي هو المحسوس
بالدليل ولم يستدل على جميعها اكتفاء بقوله الاعيان لا تخ عن الاعراض
لانها لا تخ عن الحركة او السكون الى آخره لانه يلزم من هذا القول ان جميع
الاعراض حادثة لانه يمكن ان يستدل على مدعاه بهذا القول بان يقال
ان جميع الاعراض حادثة لانها قائمة بالاعيان ومحتاجة اليها والاعيان
لا تخ عن الحركة او السكون فتكون حادثة فيكون الاعراض كلها حادثة
لان المحتاج اولى ان يكون حادثا غاية ما في الباب ان مدعاه لا يثبت
بظاهر هذا الكلام ولم يلزم من عدم ثبوت مدعاه بظاهر هذا الكلام
عدم ثبوته مطلقا محسوسة والسكون غير محسوس حتى يرد ما
ذكرتم واذا ثبت ان الاعراض حادثة فنقول ان الاعيان بقسميها
لا تخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث ينتج ان
الاعيان حادثة اما الصغرى فاشار بقوله لانها لا تخ عن الحركة والسكون
وتقريره ان يقال لان الاعيان لا تخ عن الحركة والسكون لانها اي الاعيان
في الزمان الثاني ان كانت في الحيز الاول اي في المكان الاول فهو
اي الكون والضمير في فهو راجع الى الكون الذي يدل عليه كانت
على سبق قوله تعالى اعدلوا هو اقرب في المكان الاول السكون لانه
اي السكون عبارة عن الكونين في مكان واحد او في حيز آخر
اي ان كانت الاعيان في الزمان الثاني في حيز آخر فهو اي الكون
الحركة لانها اي الحركة عبارة عن الكونين في مكانين والمكان عند
المتكلمين هو البعد المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان
خلاء كما لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين
طرفيه بعدا وهو المكان وعند ارسطو عبارة عن السطح الباطن

للجسم

للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فثبت ان الاعيان
لا تخ عن الحوادث واما الكبرى فاشار بقوله لانه ح وتقريره ان يقال
لانه على تقدير انها لا تخ عن الحوادث لا يمكن سبق الاعيان عن الاعراض
لان في السبق خلو الاعيان عنها والخلو اي خلو الاعيان عن الاعراض
محال فكان المستلزم ايضا وهو السبق محالا واذا لم يسبق الاعيان
عن الاعراض كانت مقارنة لها او متاخرة عنها والمقارن للحادث
او المتاخر عنه يكون حادثا بالضرورة اما اذا كانت متاخرة عنها
فظاهر واما اذا كانت مقارنة لها فلان ما لم يسبق الحادث حادث
لان الحادث ما لوجوده ابتداء كما مر والشيء الذي لم يسبق على الشيء
الذي لوجوده ابتداء كان لوجود ذلك الشيء الذي لم يسبق ابتداء
واذا كان لوجوده ابتداء كان محدثا وهذا لان العرض محدث
والاعيان مساوية له في حد الحدوث فكانت مساوية اياه في الحدوث
وهو المطلوب فيثبت ان الاعيان حادثة ايضا هذا تقرير ما في المتن
اعلم ان قوله السكون عبارة عن الكونين في حيز واحد منظور فيه
لان السكون عبارة عن الكون المستمر في مكان واحد في زمانين او
اكثر كما فسره شارح التجريد فان قيل اليس ان الجوهر عندكم في
اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا اذ عندكم
في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن فما انكرتم انه في الازل يكون
خاليا عنهما اجيب عنه بانكم سلمتم للجوهر حالة الحدوث اولا فان
قالوا نعم فنقول قد اقررتم بحدوث الجواهر فوقعت لنا
الغنية عن اثباته بالدليل وان قالوا لا فنقول عندكم لن يتصور
خلو الجوهر عن الحركة والسكون على ان عندنا في اول احوال الوجود
لن تخلو الجواهر عن الكون وهو عرض ايضا فلا تخ عن الاعراض

فان قيل ان استحالة خلو الجواهر عن الاعراض الآن فلم قلتم انه يستحيل في
الازل قلنا لان ما يستحيل لا يتبدل بحال الا يرى ان من قال ان الجمع
بين المتضادين يستحيل للحال ولا يستحيل في الازل وكانت مجتمعة
متفرقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء كان قوله مردودا فاسدا في قضية
العقول فكذا هذا ولقايل ان يقول لا نسلم ان كل ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث فلم لا يجوز ان يكون الشيء ازليا وهو لا يخ عن الحوادث فان
كل عرض وان كان حادثا فقبله عرض آخر وهكذا الى غير النهاية كما انكم
تقولون ان في الآخرة تبقى الاجسام الى ما لا نهاية لها مع ان الاجسام لا
تخ عن الاعراض واستحالة بقاء الاعراض واستحالة خلو الاجسام عنها
لم يوجب استحالة بقاء الاجسام لا الى نهاية واجيب عنه بانا بينا استحالة
قدم ما لم يسبق الحوادث لمشاركته فيما كانت لاجله حادثة والمستحيل
لا يمكن تصحيحه بما يظن انه نظير من الممكنات بل اذا ثبت استحالة
هذا بدليل مقطوع به وثبت امكان ذلك عرف بطريق الضرورة
ان بينهما مفارقة وان جهلها الخصم لان الجهل عليه جايز ممكن والخطاء
على الدليل المقطوع به ممتنع ثم نقول ما تزعمون ان لا حادث
الا قبله حادث يوجب محالا لانه يوجب وجود المحدث في القدم
لان الجوهر لما كان قديما وفي قدمه لا يخ عن الحوادث لزم
هذا والقول بقدم المحدث محال ولئن عارض الخصم ويقول
جميع ما ذكرتم وان دل على حدوث العالم لكن عندنا ما ينفيه
وهو ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم اما ان يكون موجودا
في الازل او لم يكن والثاني محال فتعين الاول وهو ان جميع
ما يتوقف عليه وجود العالم لا بد وان يكون موجودا في الازل
يلزم ان يكون العالم موجودا فيه لامتناع تخلف المعلول عن
العلة وانما قلنا ان الثاني محال لان جميع ما يتوقف عليه لو لم

يكن في الازل

في الازل للزم التسلسل واما قدم الحادث وكلاهما محال بيان الملازمة ان
جميع ما يتوقف عليه لو لم يكن في الازل لكان بعضه حادثا وننقل الكلام
في ذلك البعض ونقول ان جميع ما يتوقف عليه ذلك البعض اما ان
يكون موجودا في الازل او لم يكن والاول يستلزم قدم الحادث والثاني
يستلزم التسلسل فجوابه بالنقض الاجمالي بان نقول لا نسلم ان دليلكم
بجميع مقدماته صحيح لتخلف الحكم عنه كما في الحوادث اليومية فان دليلكم
بجميع مقدماته آت في الحوادث اليومية مع ليست بموجودة في الازل
بالاتفاق قوله خلافا للدهرية اشارة الى اختلاف الملل في حدوث العالم
واختلفوا في حدوثه على اربعة مذاهب فقال بعضهم انه حادث بذاته
وصفاته وهو قول المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وقال بعضهم
الافلاك واعراضها الثابتة كاشكالها وشفيفتها وطباعها وخواصها وهيولى
رأي اكثر الفلاسفة المتقدمين على ارسطو وجميع الثنوية ثم اختلف هؤلاء
فقال قوم ان الذوات القديمة كانت اجساما وقال الباقون لا واختلف
الاولون في ذلك الجسم فمنهم من قال انه التراب وكون الثلاثة بالتلطيف
وقيل هو النار وكون الثلاثة بالتكاثف وهو قول ابرقليطس وهو
الماء وهو قد تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجهه
بسببها بخار زبد وارتفع منه بخار دخاني فتكونت الارض من الزبد
والسماء من الدخان وجعل بينهما الباقية وهو مذهب تماليس وهكذا
جاء في اول التورية وقيل هو الهواء وكانت الباقية بالتكاثف والتلطف
وهو قول انكسيمانس وقال بعضهم التوقف في هذه الاقسام اولى وهو
مذهب جالينوس والحق ان العالم بجميع اجزائها محدثة احتج المخالف
للمتكلمين على قدم الاجسام بوجهين الاول ان الاجسام لو كانت محدثة
فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها

بذلك الوقت المعين دون وقت آخر تخصيصا بالمخصص وانه محال والثاني
ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية
البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود
الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة فتكون
الحركة قديمة لان وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول
واذا كانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة
وهو المطلوب اجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام
بذلك الوقت وهو ارادة الله تعالى يتعلق ارادته تعالى بذلك فان
قيل يعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادته تعالى بذلك الوقت اي باحداث
فلو غلب ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل او يلزم الترجيح بلا مرجح
مرجح اجيب عنه بانه يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير
متناهية من جملتها ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام ولا يلزم التسلسل
واجيب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية
لا يتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة واعلم انه اذا
ثبت حدوث الاعراض والجواهر كلها بما بيناه ثبت حدوث الطبائع
والهيولى وجميع ما يتميز جميع الدهرية والطبيعيون عناصر وبسائطها
وحدوث الافلاك بما فيها من البروج والكواكب وحدوث الزمان والخلاء اذ
كل ذلك داخل تحت ما ذكرنا من العالم فسمان اعراض واعيان والاثالث
لها وقد ثبت حدوث كل واحد منهما فعرف بذلك حدوث كلية العالم
وهو المطلوب وان الضمير المجرور في قوله اضدادها راجع الى البعض
وانث البعض بسبب الاضافة الى ضمير المؤنث والضمير في انه راجع
الى ما في قوله وما الخ ويجوز ان يكون ضمير الشان والضمير المستتر في
قوله مقارنا راجع اليه قال واذا كان حادثا كان مسبوقا بالعدم وما
سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته بل يجوز عليه الوجود والعدم
فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليل على ان له محدثا

ويجب

ويجب ان يكون واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان
جائز الوجود او ممتنع الوجود واستحال القسمان اما الممتنع فظاهر
وكذلك الجائز لانه حينئذ يحتاج الى مخصص اخر وذا الى اخر الى ان
يتسلسل او ينتهي الى من هو واجب الوجود لذاته اقول
لما فرغ من اثبات حدوث العالم شرع في بيان ان له موجدا واجبا لذاته لا يعتريه
امتناع ولا امكان ولا يمانسه حدوث ولا امكان وقال واذا كان حادثا اي اذا كان
العالم حادثا والضمير المستتر كان راجع اليه كان عدمه سابقا على وجوده
لما مر من تعريف الحادث واذا كان عدمه سابقا على وجوده لم يكن وجوده
لذاته اي لم يكن ذاته مقتضيا لوجوده والا لم يكن حادثا بل يكون واجبا
هذا خلف فيكون وجوده وعدمه على السوية بالنسبة اليه ويحتاج لا بد له
من مخصص اي مرجح تخصيص الوجود على العدم لان ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح محال جرى العلم بذلك مجرى البديهة فان من رأى بناء رفيعا
وقصرا مشيدا اضطر في العلم بان له بانيا قيل لاعرابي بم عرفت الله قال
البعرة تدل على البعير واثار العدم تدل على المبين فهذا الايوان
العلوي والمركز السفلي امارة تدلان على الصانع الخبير فاختصاصه
اي اختصاص العالم بالوجود دليل على ان له محدثا كالجسم مثلا لها جاز
ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحدهما الا بمرجح يوجب اختصاصه
باحدهما دون الاخر وكذا فيما نحن فيه بل كان العدم اولى به من الوجود
لولا مرجح يدل به العدم الى الوجود لانه كان عدما في الاصل فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مخصص العالم بالوجود دون العدم طبيعتهم كما صارت
اليه الطبايعيون قلنا لا يمكن لنا بيننا ان ذاته لا يقتضي وجوده ولان
الطبيعة لا تخلو اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم
قدم اثارها فان الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة اثارها

عند ارتفاع الموانع فح يلزم قدم العالم وقد بينا حدوثه وان كانت حادثة
افتقرت الى طبيعة اخرى ثم الكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه
الطبيعة فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال واذا ثبت ان
للعالم محدثا فذلك المحدث لابد وان يكون واجب الوجود اي يكون
ذاته مقتضيا لوجوده اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان اما جايز
الوجود او ممتنع الوجود على سبيل الحقيقة لان الاقسام فيما يتصور
بالنسبة الى الوجود الخارجي منحصرة فيها لانه ان اقتضت ذاته وجوده
في الخارج فهو الواجب كالباري تعالى والا فان اقتضت عدمه
فيه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري والا فهو الممكن كالسماء
والارض وما بينهما فعلم من التقسيم تعريف كل منها ولو لم من القسم الاول
لوجب ان يكون من القسمين الباقيين وكلاهما بين البطلان فتعين
القسم الاول وهو المطلوب اما بطلان الاول وهو ان يكون ممتنع الوجود
فظاهر لان الممتنع ممتنع ان يوجد الفعل منه واما بطلان الثاني وهو ان يكون
جايز الوجود فلانه لو كان جايز الوجود لنقل الكلام فيه كالكلام في الاول
ونقول لابد له من مخصص ايضا لان كل جايز لابد له من ذلك كما بينا وذلك
لآخر وهلم جرا فيلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى مخصص واجب
الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث وهو ان يكون المخصص واجب
الوجود وهو المطلوب اما بطلان الدور فلان صريح العقل دال
جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه
تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم
وجود الشيء على نفسه وهو محال واما بيان بطلان التسلسل فلما سياتي
واعلم ان المصنف رحمه الله لو اورد الاقسام الثلثة التي هي الدور والتسلسل

او الانتهاء

او الانتهاء الى واجب الوجود كما قررناه لكان اولى حتى يسلم دليله
عن شائبة الاعتراض فان قيل لا نسلم انحصار الاقسام في الواجب
والممتنع والممكن لانه ان اردتم باقتضاء كل منهما وحده فههنا قسم آخر
وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا وان اردتم مطلقا سواء كان وحده اولا
فلا نسلم ان ما يقتضي الوجود فهو واجب وان ما يقتضي العدم فهو ممتنع
وانما يكون كذلك ان لو كان لاقتضائهما اياه وحده قلت نختار الشق
الاول اي وحدهما ولا يلزم قسم آخر لان ما يقتضي الوجود والعدم
يكون ممتنع الوجود في الخارج ضرورة لامتناع كون الشيء واجبا وممتنعا
فيكون مندرجا في قسم ما يقتضي العدم لذاته وحده لان ما يقتضي الوجود
والعدم معا يقتضي ذاته عدمه في الخارج فيندرج تحت الممتنع قال
فصل صانع العالم واحد خلافا للثنوية والنصارى والطبايعية والافلاكية
اذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع وذا دليل حدوثهما او حدوث احدهما
فان احدهما لو اراد ان يخلق في شخص حيوة والآخر موتا فاما ان يحصل
مرادهما وهو محال او لعطلت ارادتهما وهو تعجيزهما او نفذت ارادة
احدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ ارادته والعاجز منحط عن
درجة الالوهية اذ العجز من امارات الحدث واذا لم يتصور اثبات
صانعين كان واحدا ضرورة وهو قديم اذ لو لم يكن قديما لكان
حادثا لعدم الواسطة بينهما اذ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث
ما لوجوده ابتداء ولا واسطة بين السلب والايجاب ولو كان
حادثا لافتقر الى محدث وكذا الثاني والثالث فيؤدي الى
التسلسل وهو باطل لان ذلك المجموع مفتقر الى كل فرد من
تلك الافراد وكل فرد ممكن فيكون المجموع ممكنا اذ المفتقر
الى الممكن اولى بالامكان وكان له مؤثر وذا اما ان يكون نفسه

وهو محال لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر وتقدم الشئ على نفسه
محال أو جزءا من الأجزاء الداخلة فيه وهو ايضا محال لان المؤثر
في المجموع مؤثر في كل فرد من افراد ذلك المجموع فيكون مؤثرا
في نفسه أو أمرا خارجا عن ذلك المجموع ومعلوم ان الخارج عن
الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات
الى الوجود الواجب لذاته وهو المعنى بالقديم اقول لما
بين حدوث العالم وموجده ووجوب موجده شرع الآن في بيان وحدانيته
ذاته تعالى فقال صانع العالم واحد واثبات هذا موقوف على اثبات معنى
الواحد اعلم ان الواحد يطلق بالاشتراك على الواحد بالشخص وهو الذي
يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه كزيد مثلا وهو المسمى بالجزئي
الحقيقي عند المنطقيين وعلى الواحد بالنوع وعلى الواحد بالجنس كالانسان
والفرس والجمار المتحدة في الحيوانية ويقال لها الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والمراد ههنا من الواحد الواحد الشخصي لا البواقي اذا عرفت هذا
فنقول صانع العالم واحد بالشخص في ذاته واسمائه وصفاته خلافا للثنوية
فانهم طائفة يقولون ان للعالم صانعين قديمين كما ازلا متباينين فامتنعا
فحصل العالم من امتزاجهما وهو النور والظلمة واضافوا جميع ما في العالم
من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور والهموم والاحزان
والآلام والاقذاع الى الظلمة ويسمون النور يزدان والظلمة باهرمن وافترقت
هذه الطائفة ثلثة فرق احديها المانوية والثانية الديصانية والثالثة
المرقونية والمانوية هم المنسوبون الى مانى اسم امرأة تباحرة تدعى
النبوة مذهب المانوية والديصانية واحد لانهما يقولان ان العالم مركب
من اصلين قديمين احدهما النور والآخر الظلمة كما مر ذكره ومذهب
المرقونية ايضا هكذا الا انهم اثبتوا اخيرا ثالثا ليس بخير كالنور ولا

بشرير وهو متوسط بينهما اسفل من النور واعلى من الظلمة ويشبههم ان
اجزاء العالم ما هو صالح بشرير قبيح وابعاد هذه الاشياء كما انه يتخيل
عليه التسفيع ولا شك انها محدثة فلا بد من محدث سفيني وهو الظلمة
قلنا في جوابهم لانسلم ان الاشياء بالنسبة الى صانعها بشريرة قبيحة بل بالنسبة
الينا هكذا وخلافا للنصارى هم كانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على
دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا على
عيسى بعد تنصر الملك فقال النسطورية ان عيسى عليه السلام هو الله
وقالت اليعاقبية انه ابن الله وقالت الملكائية الآلهة ثلثة احدهم عيسى
ثم عدل بعضهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى
جوهر واحد وله ثلثة اقانيم ذاتية اى ثلثة جواهر جوهرية اقنوم
الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو
الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية ثم قالت النسطورية ان الكلمة ظهرت
في عيسى واتحدت معه وصارت هيكلا وقالت ان المسيح جوهران اقنومان
احدهما الهي والآخر انساني وقالت اليعاقبية ان الكلمة نزلت من السماء وتجسدت
من روح القدس وصار انسانا هو المسيح وشبههم الله جاء في عدة مواضع
في الانجيل ذكر الله تعالى بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن منها ما جاء في
انجيل يوحنا يا فيلبقوس من يراني ويعاينني فقد راى الاب فكيف تقول
انت ارنا الاب ولم تؤمن اني بالاب وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به
ليس من قبل نفسي بل من قبل الاب الحال هذا لفظ الانجيل المنقول
الى العربي وجوابهم لانسلم ان هذا صحيح بل هو محرف ومتغير ولئن
سلمنا ذلك لكن يجوز ان يسمي الله تعالى ابنا تشريفا له كما سمى ابراهيم خليلا
تشريفا له ويجوز ان يكون المراد من الحلول آثار صنع الله تعالى من احياء
الموتى وابراء المرضى وايضا نعارض بان نقول لو كان عيسى الها لما

احتاج الى الاكل والشرب لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلانا بينا ان الصانع واجب الوجود فلا يحتاج الى شئ ما واما بيان بطلان
التالى فلقوله تعالى كانا ياكلان الطعام وخلافا للطبايعية فانهم قايلون
بالكيفيات الاربعة اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فنقول هذه اعراض محتاجة الى المحال التى قامت بها والمحتاج لابد
وان يكون حادثا والحادث لا يكون الها وخلافا للافلاكية وهم المنجمة
فانهم قالوا بالمدبرات السبع وزعمت طايفة منهم ان الشمس اله وما
سواها تبع لها فنقول حكمتم عليها بالهبوط والسعد والنحس والقهر
والاحتراق والخسوف والكسوف وكل ذلك من امارات الحدث
فلا تكون الها لنا ان نستدل على اثبات وحدانية الله تعالى بالدليل
الخلفى وهو ان نجعل نقيض المدعى ملزوما للمحال لينتفى نقيض المدعى
ويثبت المدعى كما نقول صانع العالم واحد لانه لو لم يكن واحدا لكان
متعددا لكن التالى اى كونه متعددا باطل فالمقدم مثله وهو عدم
كونه واحدا اما بيان الشرطية فظاهر واما بيان بطلان التالى فاشار المصنف
بقوله لثبت التمانع الى آخره وتقريره ان يقال لو كان متعددا فنفرض
ان اقله اثنين قادرين متماثلين فى صفات الالوهية فنفرض ان يريد
احدهما حيوة شخص والآخر اماتته فح اما ان يحصل مرادهما او
لم يحصل مرادهما او حصل مراد احدهما دون الآخر فان حصل
مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل مرادهما
لزم ارتفاع النقيضين ويثبت عجز كل منهما ايضا لتعطل ارادته وامتناع
ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده
لحصل مراده وان حصل مراد احدهما دون الآخر لزم عجز من
لم يحصل مراده فيكون عاجزا والعاجز لا يكون الها لانه من امارات

الحدث والكل محال فيثبت ان التعدد محال واذا ثبت ان التعدد محال
ثبت انه واحد وهو المطلوب فان قيل نقيض الموجبة السالبة لا الموجبة
فانه لو لم يصدق قولنا صانع العالم واحد لصدق قولنا ليس صانع العالم
واحدا والسالبة اعم من الموجبة فلا يلزم صدق قولنا صانع العالم متعدد
حتى اثبتم مطلوبكم قلت السالبة والموجبة متلازمتان اذا كان الموضوع
موجودا وههنا الموضوع موجود ثابت بالدلايل القطعية فيلزم على
على تقدير عدم صدق قولنا صانع العالم واحد صدق قولنا صانع متعدد
ويمكن ان يقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو ان يقال انا لو فرضنا الهين لاستوت
الممكنات بالنسبة اليهما اى يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان
صفة القادرية لما كانت فى حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت
نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل واحد منهما
تاما فى المؤثرية فى جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد شئ من الممكنات
لانه ان وجد شئ منها فلا يخ من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الآخر
او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه
باحدهما دون الآخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثانى ايضا
باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهذا الدليل يسمى دليل
التمانع اخذه المتكلمون من كتاب الله تعالى قال الله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفى
صانعين قادرين متماثلين فاعلين معا فى حالة واحدة لا غير لانه لو
كان احدهما واجبا يوجب لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو كانا
قادرين لكن كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا قادرين على
جميع الاشياء لكن يفعل احدهما فى وقت والآخر فى وقت آخر لا يلزم
شئ من المحالات المذكورة فان قيل العجز لازم على تقدير الواحد

ايضا لانه لو خلق شيا يعجز عن خلقه ثانيا وعن خلق ضده في تلك الحالة
في ذلك المحل اجيب عنه بان زوال القدرة عن مقدوره باثبات
غير ضد ذلك الشئ هو العجز واما من اثبت التصرف في محل باختياره
مع قدرته باثبات ضده على البدل فزوال قدرته بوجود ضده
لا يوجب العجز لانه الذي اثبت الضد فيه باختياره بل هو آية
كمال القدرة ونفاذ المشية واذا ثبت ان الصانع واحد فنقول
انه قديم لانه لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلانه لا واسطة بينهما اما بين القديم والحادث
اذا كان الشئ موجودا اذ القديم هو الا ابتداء لوجوده والحادث
هو الموجود ابتداء ولا واسطة بين السلب والايجاب واما بيان
بطلان اللازم فلانه لو كان حادثا لافتقر الى محدث لان كل حادث يكون
وجوده مسبوقا بالعدم وكل ما هو وجوده مسبوق بالعدم لا بد له من
مخصص يخصص الوجود على العدم كما مر وننقل الكلام في الثاني
والثالث والرابع وهلم جرا فاما ان يعود بمرتبة او بمراتب او يذهب
الى غير النهاية فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل اما بطلان الدور
فلانها مؤد واما بطلان التسلسل فاشار المصنف بقوله لان ذلك المجموع
الى آخره وتقريره ان يقال ان التسلسل باطل لان ذلك المجموع اى المجموع
المركب من الامور المتسلسلة على تقدير التسلسل محتاج الى كل فرد
من افراده الممكنة فيكون ممكنا لان المحتاج الى الممكن اولى ان يكون ممكنا
فيكون المجموع ممكنا فح لا بد له من مؤثر والمؤثر اما ان يكون نفسه
او جزأ منه او خارجا عنه والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وثبت
المطلوب وهو ان يكون الصانع قديما اما بيان بطلان القسم الاول فلان
المؤثر لو كان نفسه اى نفس المجموع لزم تقدم الشئ على نفسه لان

المؤثر لا بد ان يكون موجودا قبل الاثر حتى يؤثر في الغير وتقدم الشئ على
نفسه محال ببديهة العقل واما بطلان القسم الثاني وهو ان يكون المؤثر جزأ من ذلك
المجموع فلان المؤثر في المجموع مؤثر في كل فرد من افراد ذلك المجموع ومن
جملة افراد المجموع نفس ذلك الفرد المؤثر فيكون مؤثرا في نفسه ايضا وهو
محال واما بيان ان القسم الثالث يثبت المطلوب فلان المؤثر في ذلك المجموع
لو كان حادثا لكان الخارج عن المجموع الممكن واجبا قديما والا لكان داخلا
فيه والمقدر خلافه فح يلزم انتهاء جميع الممكنات الى من هو واجب الوجود
وهو المطلوب اعلم ان المصنف لو قال لو كان حادثا لزم الدور او
التسلسل كما قدرناه لكان اولى لان دليله حتى يسلم عن المنع وان السؤال
الذي ذكرناه من ان نقيض الموجبة السالبة وجوابه آت ههنا بعينه
لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها
والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشئ
غير ذلك الشئ وليس داخلا فيه وليس خارجا عنه وهو ظاهر لانا نقول
ان اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع
وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو
محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه
فان قيل وفي هذا الدليل نظر من وجهين الاول لا نسلم ان علة المجموع
يجب ان تكون علة لجميع آحاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو
الداخل فيه لجواز ان يستغني البعض او حصوله بمؤثر آخر والثاني
انه لا يلزم من هذا الدليل ابطال التسلسل بل اثبات الواجب وانه
في بيان بطلان التسلسل لا في بيان اثبات واجب الوجود فلا يلزم
مطلوبكم واجيب عن الاول بان العلة المستقلة للمجموع يجب ان
يكون علة لجميع آحاده اذ لو لم يكن علة لجميع آحاده فاما ان يكون

بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب او حاصلا بمو
آخر فلا تكون العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع
هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس
كذلك فلا تكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن
الثاني بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة البتة اذ لو كان
بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل
وهو المدعى ويمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر بديع وهو
ان يقال جملة الموجودات مشتملة على واجب الوجود اذ لو كانت
باسرها ممكنة فلا بد لها من علة تامة وهي نفس الجملة او جزؤها
او خارج عنها او امر مركب من الداخل والخارج والاقسام باسرها
باطلة اذ الاولى توجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون
وجوده عن ذاته لكن الجملة ممكنة لتركبها من الممكنات والممكنات
جايزة الزوال فكذا ما تركب منها فيجب كون الممكن واجبا والثاني وهو
ان يكون العلة التامة جزء الجملة يقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف
عليه جملة الموجودات وذلك محال لانه ح تصير الجملة غنية عن
باقي الاجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث وهو ان
تكون العلة التامة خارجة والرابع وهو ان تكون مركبة من الداخل
والخارج يوجبان خلاف المقدر لان الخارج في الثالث والرابع
ان كان ممكنا لم يكن خارجا لان المقدر ان الجملة جملة الممكنات وان
كان واجبا لم يكن كل موجود ممكنا والمقدر انه ليس كذلك
فعلى كل تقدير يلزم خلاف المقدر قيل واعلم ان قوله اذ لو
لم يكن قديما الى آخره مستدرك لانه بين في الفصل الاول
الذي قبله ان الصانع قديم فلا يحتاج الى التكرار اللهم ان يقال اراد

ان يبين ابطال التسلسل ايضا وفيه تعسف ايضا والصواب ح ان يذكره
هنا تم كلامه وفيه نظر لانه لا نسلم انه بين في الفصل الاول ان الصانع قديم
بل بين انه واجب الوجود لا جايز الوجود والفرق بين المعنيين ظاهر
ولئن سلمنا انه يلزم من اثبات وجوب وجود الصانع قدمه لكن
ههنا بين قدمه واحدا وثمة قدمه مطلقا اعم من ان يكون واحدا او
متعددا واثبات الشيء في العام لا يستلزم اثباته في الخاص فلا يلزم
التكرار ولئن سلمنا انه اثبات الشيء للعام يستلزم اثباته للخاص لكن
ذكره ههنا للتوضيح والتاكيد في اعتقاد المتعلم ان الصانع الواحد قديم
فيكون ذكره متضمنا لفايدة فلا يكون تكرارا قال فصل صانع العالم
ليس بعرض لانه يستحيل بقاؤه لانه لو كان باقيا فاما ان يكون البقاء
قائما به وهو محال لان العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض
لانه عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك بدليل انه
صح قول القائل وجد ولم يبق ولم يصح وجد ولم يوجد بخلاف
اتصاف السواد باللونية لانها ليست بزائدة على ذاته او بغيره فيكون
الباقي ذلك الغير لا العرض وما بقاؤه لا يكون قديما لان القديم واجب
الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم اقول لما اثبت ان العالم له صانع
وانه واحد وانه قديم شرع في بيان تنزيهه عن الصفات التي يجب
سلبها عنه فقال صانع العالم ليس بعرض اعلم اولا ان صفات الصانع قسمان
وجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك وعدمية كعدم التحيز
وعدم التمكن وعدم الجوهر وغير ذلك فبدأ المصنف ببيان الصفات
العدمية اي السلبية والمراد من الصفات السلبية هي السلوب
التي يمتنع سلوبها على الله تعالى ككونه غير عرض اذا عرفت هذا
فنقول صانع العالم ليس بعرض لان العرض يستحيل بقاؤه وكل

مايستحيل بقاؤه لايكون صانعا يتبع من الشكل الاول ان العرض لايكون
صانعا وينعكس بالعكس المستوى الى قولنا ان الصانع لايكون عرضا وهو
المطلوب اما بيان الصغرى فاشار اليه المصنف بقوله لانه اى العرض وتقريره
ان يقال ان العرض لو كان باقيا لكان البقاء اما قايما به اى بالعرض
او بغيره اى بغير العرض وكلاهما باطلان فالمقدم مثلهما اما بيان الملازمة
فلان البقاء عرض لانه عبارة عن معنى زايد على الذات والبقاء ايضا زايد
بدليل صحة قول القائل وجد ولم يبق اى بدليل صحة نفى البقاء عن
الذات بعد العدم فى الزمان الثانى فلو لم يكن زايدا على الذات لما
جاز نفيه عنها كما لايخفى نفى الوجود عن الذات الموجودة كقولنا
وجد ولم يوجد لانه جمع بين النقيضين فاذا كان البقاء عرضا فلا بد
ان يكون قايما بالغير واما بيان بطلان الاول وهو كون البقاء قايما
بالعرض فلان قيام العرض بالعرض محال عند المتكلمين واما بيان بطلان
الثانى وهو كون البقاء قايما بالغير فلانه لو كان قايما بالغير لكان الباقى
هو الغير لا العرض فلا يكون باقيا ايضا واما بيان الكبرى فظاهر لان
مايستحيل بقاؤه لايكون قديما فلا يكون صانعا هذا ما يفهم من قول
المصنف ومن قول بعض الشارحين وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان البقاء لم يكن امرا ثبوتيا حتى يحتاج الى محل يقوم به لان
بقاء الله تعالى عبارة عن امتناع عدمه وبقاء الحادثات عبارة عن
مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وكل واحد منهما من الاعتبارات
العقلية التى لا وجود لها فى الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا واما ثانيا
فلانه ان اراد بقوله بدليل صحة قوله وجد ولم يبق صحة حالة
وجود الذات فلا نسلم انه يصح لانه يلزم اجتماع النقيضين وان
اراد به صحته بعد انعدام الذات فى الزمان الثانى وهو المراد
من ظاهر الكلام فمسلم لكن على هذا التقدير لانسلم انه لم يصح

قوله

قوله وجد ولم يوجد فحينئذ لم يثبت الفرق بين الوجود والبقاء فلا يكون
زايدا واما ثالثا فلانا لانسلم ان البقاء عرض مطلقا بل هو عرض فى
الحادثات لا فى الواجب فلو كان الصانع عرضا باقيا لم يلزم قيام
العرض بالعرض ويمكن ان يجاب عنه بان البقا لو لم يكن عرضا على
تقدير ان يكون الصانع عرضا لزم قيام عرض بالعرض وهو اخس
من ذاك واما رابعا فلانا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان قيل
ان معنى قيام شئ بشئ هو حصول شئ فى الحيز تبعا لحصول محله فى
ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول
عرض فى حيز تبعا لحصول عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع فى
الحيز عرضا لكن المتبوع فى الحيز لايكون الا جوهرا اذ الجوهر المحيز
بالذات قلنا لانسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معناه هو الاختصاص
الناعت كالشرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال
حركة شريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا ان قد اتفقتم على ان
صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى اعلم ان المدعى يثبت
بمجرد قوله لان العرض يستحيل بقاؤه والصانع قديم لايستحيل بقاؤه بل
واجب بقاؤه فليتفق ان العرض ليس بصانع وينعكس الى قولنا ان الصانع
ليس بعرض وهو المطلوب ببيان الصغرى والكبرى مما مر من تعريف
العرض من انه لايبقى زمانين ومن بيان قدم الصانع وباقى المقدمات
يستدرك وان قول المصنف ولم يصح وجد ولم يوجد منشؤه بان الوجود
عين الذات كما هو مذهب الاشاعرة فانهم يقولون ان الوجود عين
الذات فى الواجب والممكن خلافا لاهل التحقيق فانهم يقولون ان الوجود
زايد فى الواجب والممكن جميعا وخلافا للفلاسفة فانهم يقولون بالتفصيل
يعنى عينه فى الواجب وزايد فى الممكن والكلام هنا طويل الذيل

لايليق بهذا المختصر وان قوله او بغيره فسيع لقوله فاما ان يكون البقاء قايما به
وان قوله بخلاف انصاف السواد باللونية اشارة الى جواب سوال مقدر
تقريره ان يقال انكم ايتها قيام العرض بالعرض وقولكم مفقوض بالسواد
واللونية لان اللونية عرض قايم بالسواد وتقرير الجواب ان يقال لانسلم
ان اللونية عرض زايد على ذات السواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض
بل هي جزء ماهية السواد اذ السواد عبارة عن اللونية مع قابضية البصر
غاية ما في الباب ان وجود اللونية في الخارج لايتصور بدون السواد
والبياض وغيرهما لكف قيامها بالجسم فلا يصلح ان يكون نقضا لنا قال وليس
بجوهر خلافا للنصارى لانه عبارة عن الاصل ويسمى الجزء الذي لايتجزى
جوهرا لانه اصل المركبات وهو سبحانه وتعالى ليس باصل للمركبات فلم
يكن جوهرا ولان الجوهر هو المتحيز الذي لاينقسم فلا يخلو عن الحركة
والسكون حادث بالمشاهدة وقد بينا ان الصانع قديم اقول ومن جملة
الصفات السلبية انه تعالى ليس بجوهر خلافا للنصارى واستدل المصنف
عليه من وجهين الاول انه ليس بجوهر لان الجوهر اصل المركبات والصانع
سبحانه وتعالى ليس باصل للمركبات ينتج من الشكل الثاني ان الجوهر ليس بصانع
وينعكس الى قولنا ان الصانع ليس بجوهر وهو المطلوب اما بيان الصغرى
فلان الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل ويسمى الجزء الذي لايتجزى جوهرا
لانه اصل المركبات لان المركبات لايتصور بدونه واما بيان الكبرى وهو انه
سبحانه وتعالى ليس باصل للمركبات فلانه لو كان اصلا للمركبات وجد لها
فاما ان يكون كونه جزءا للمركبات صفة كمال اولا فان لم يكن صفة كمال وجب
نفيه عن الله تعالى وان كان صفة كمال كان الواجب حينئذ لغيره وهو
محال والثاني ان الجوهر هو المتحيز الذي لاينفك عن الحركة والسكون والصانع
غير المتحيز يتبع ايضا من الشكل الثاني ان الجوهر غير الصانع وينعكس الى
قولنا ان الصانع ليس بجوهر وهو المطلوب بيان الصغرى والكبرى ظاهر فما
في اثبات حدوث العالم واثبات قدم الصانع وقالت النصارى وابن

كرام ان الصانع جوهر وشبههم ان الجوهر في الشاهد كان جوهرا لانه قايم
بالذات وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر في الشاهد قايم
بالذات وكل قايم بالذات في الشاهد هو جوهر واذا كان كذلك ثبت تعلق
كونه جوهرا بكونه قايما بالذات تعلقا لانفكاك بينهما فالله تعالى ايضا قايم
بالذات فثبت انه جوهر هذا كما انكم اثبتم للباري تعالى علما ضرورة اتصافه
بكونه عالما فكذا في جميع الصفات بهذا الطريق فكذا هذا واجيب عن
شبههم بان ما ادعوا ان الجوهر اسم للقايم بالذات فكان كونه قايما بالذات حدا له
دعوى ممنوعة فانا ما ادعوه من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد
فقلنا كما يدور الجوهرية مع القيام بالذات طردا وعكسا فكذا يدور مع
كونه اصلا يتركب منه الاجسام فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له اولى
من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له وانتم المدعون حيث تريدون
تعدية الاسم الى الغايب تعدي الوصف بانه القايم بالذات وخصومكم
يمنعون فان قيل في هذا الجواب نظر لان للخصم ان يقلب ويقول
كما يدور الجوهرية مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام طردا وعكسا
تدور مع القيام بالذات فلم كان جعلكم اصلا تتركب منه الاجسام
اولى من جعله خصومكم كونه قايما بالذات قلنا لم يثبت مطلوبكم بالتعارض
قلنا نرجح ما اخترنا بانه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام
بالذات وفيه ما ينبئ عن كونه اصلا فكان جعله جوهرا لكونه اصلا اولى
من جعله جوهرا لكونه قايما بالذات اذ اطلاق اسم معنوي على
محل وجد فيه ذلك المعنى ان يكون الاادلك المعنى ومن ادعى اطلاقه
عليه لادلك المعنى بل لامر آخر كان مخطئا في دعواه كمن ادعى ان
من قامت به الحركة لم يسم متحركا كالقيام الحركة به بل لوجوده او لقيامه
بالذات كان مخطئا في دعواه فكذا هذا اعلم ان هذا الاختلاف في الحقيقة

راجع الى نزاع لفظي واصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاحات قال وليس
بجسم لانه اسم للمركب فمن اطلقه وعنى به المركب كاليهود والروافض
والحنابلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لان كل جزء منه اما ان يكون
موصوفا بصفات الكمال فيكون كل جزء الها فيفسد القول به
كما فسد بالالهين او غير موصوف بها بل باضدادها من سمات
الحدث وهو محال ومن اطلقه وعنى به القائم بالذات لا المركب
كالكرامية فهو مخطئ ايضا لانا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا
اليه الشرع اقول ومن الصفات السلبية عن ذات الله تعالى كونه ليس
بجسم اعلم ان الله تعالى لا يوصف بالجسم عند جميع اهل السنة والجماعة
وعند جمهور المحققين لا بحسب الاسم ولا بحسب المعنى خلافا لطوائف
كثيرة ثم اختلفوا فيما بينهم فقال طايفة انه يوصف بالجسم في الاسم والمعنى
وزعمت انه تعالى متركب ومتبعض ومتحيز وهم اكثر اصناف اليهود
فانهم يقولون انه جسم على صورة الآدمي الشيخ الابيض راسه وكثير من
من الروافض وهي اشتقاقها من الرفض وهو الترك ومنه سميت الرافضة
رافضية لانهم رفضوا ما فرض عليهم من اتباع الحق كهشام بن الحكم
وهشام بن سالم الجوالقي وداود الخوارزمي فان بعض هولاء كانوا
يقولون انه كان على صورة كان له شعر اسود وبعضهم هو على صورة
غلام امرد له شعر جعد قطط اي شديد جعودة وقال هشام
بن الحكم الرومي هو كالسبيكة الصافية يتلالا وروي عنه انه قال هو
سبعة اشبار بشبر نفسه والحنابلة وهم اصحاب ابن حنبل وقال طايفة
اخرى انه يوصف بالجسم في الاسم لا في المعنى وساعدوا الناظر في
المعنى وهم الكرامية وهي منسوبة الى محمد بن كرام مثل حذام وهو
اسم علم لامه وهو كان في زمن سلطان محمود بن سبكتكين اذا عرفت

هذا

اي ان الله تعالى لا يوصف بالجسم الى آخره

هذا فنقول ان الله تعالى ليس بجسم لانه متركب والله تعالى ليس بمتركب
ينتج ان الجسم ليس الله تعالى وينعكس الى قولنا ان الله تعالى ليس بجسم
وهو المطلوب اما بيان الصغرى فالمصنف اشار اليه بقوله لانه اي
الجسم اسم للمتركب لما مر في تعريف الجسم واما بيان الكبرى فلان الله تعالى
لو كان مركبا لاحتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون محتاجا الى الغير وكل محتاج
الى الغير ممكن فيكون ذات الله تعالى ممكنا وهو محال لما بينا انه واجب
الوجود لذاته قوله فمن اطلقه اي فمن اطلق الجسم على الصانع تعالى وعنى
به اي بالجسم المتركب كالطايفة المذكورة من الروافض والحنابلة مبتدا
خبره فهو مخطئ في الاسم والمعنى وقوله لان كل جزء الى آخره بيان
خطائهم في المعنى وتقريره ان يقال ان الله تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزيا
لكان كل جزء منه قائما بنفسه اذ الائتلاف على ما قيام لذاته محال وح اما
ان يكون كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر والارادة وغيرها او لم يكن موصوفا بها او يكون بعضه موصوفا بها
دون البعض فالاقسام باسرها باطلة فتركبه يكون ايضا باطلا اما الاول فلان
كل جزء منه لو كان موصوفا بصفة الكمال لكان كل جزء حيا قادرا عالما
سميعا بصيرا الى غير ذلك فيكون كل جزء موصوفا بصفة الربوبية فيكون
القول به قولا بالهة كثيرة وهو باطل لانا بينا وحدانية الصانع بالدلايل
القطعية الموجبة للعلم واما الثاني فلانه لو لم يكن موصوفا بصفات
الكمال لكان موصوفا باضدادها من صفات النقص كالموت والجهل
والعجز والصمم والعمى والاضطرار فح يكون موصوفا بصفات النقص
لامتناع النقيضين وانه محال لانه من امارات الحدث واما الثالث
فلان البعض الذي لم يوصف بصفات الكمال يكون موصوفا بنقائصها
فيكون ذلك الجزء ناقصا والله تعالى محتاج الى ذلك الجزء والمحتاج الناقص

بقوله صانع العالم واحد لانه لو لم يكن واحد لكان متعددا لكن الثاني باطل اي كونه متعددا باطل

وهو ان يكون البعض موصوفا بها دون البعض

اي ذلك البعض الذي لم يوصف بصفات الكمال

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 1

طويل او قصير او انا عراقي او حجازي والله تعالى يتعالى عن
ان يثبت علمه بشيء بناء على ما لا يوجب العلم به ويجوز
تعريه عن العلم ويكون في اثباته سفها فيصح ما ادعينا
من ان ثبوت العلم بالمخلوق شرط لثبوت قدرة التخليق
او لازم لها فان قيل انما يصح هذا الاستدلال اذا كان
من فاعل خلق اما اذا كان مفعولا له والفاعل مضمر
وهو راجع الى الله تعالى فلا يصح الاستدلال بهذه الآية
اذ معنى الآية ح الا يعلم من خلق القول واسره وجهره
واجاب المصنف رحمه الله في الشرح عنه بقوله ان هذا التاويل
فاسد لان الآية وردت مورد التوعيد كقوله اعملوا ما شئتم
انه بما تعملون بصير اي الله تعالى عليم باقوالكم اسررتم او جهرتم
بها غير انه خص المضمر بالعلم به ليكون اثباتا بالعلم بغيره ضرورة
ثم خرج قوله الا يعلم من خلق مخرج تقرير العلم بذلك على
ما قررنا ولذلك اخرج عقيب اثبات العلم به كما يقال انه
عالم باخلاق فلان ومذاهبه وطرايقه ومراتبه الا يعلم من
صحبه مدة عمره وطول حيوته فاذا كان معنى الآية كما ذكرتم
يصير قوله الا يعلم من خلق خاليا عن الفايدة جل الله تعالى
عن ان يكون هذا وصف كلامه قوله ولا علم لنا الى آخره اشارة الى
بيان الملازمة الذي مر تقريره قال ودخول مقدور تحت قدرتين
احديهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز بخلاف
الشاهد اقول هذا اشارة الى جوابهم عن اصلهم ومقدمتهم
الكاذبة تقريره ان يقال لا نسلم امتناع دخول مقدور واحد تحت

قدرة

كان

قدرة قادرين مطلقا وانما يمتنع ذلك ان لو دخوله تحت قدرتين من
جهة واحدة لكون كل واحدة منهما قدرة الاختراع او قدرة الاكتساب
اما اذا كان من جهتين قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب
فلا نسلم امتناعه واعتبارهم بالشاهد فاسد لانهما ههنا قدرتا
الاكتساب ولانه لا قدرة في الشاهد لاحد على ما هو خارج عن
محل قدرته فلهذا لم يتصور دخول مقدور تحت قدرة قادرين
وفي الغائب ليس كذلك اذ قدرة الله تعالى قوية شاملة على جميع
المحال من محل القدرة وخارج عنه واعتبار الشاهد بالغائب
بدون التسوية بينهما فاسد فمع وجود دليل التفرقة اولى بان
يكون فاسدا وحاصل الجواب لهم ايش تعنون بقولكم ان دخول
مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اتعنون دخوله من جهة
الاختراع ام من جهة الاكتساب ام من جهة اكتساب واختراع
معا فهذه ثلثة اقسام فان قالوا من جهة الاختراع فمسلم ولا ننازعهم
في هذا وان قالوا من جهة الاكتساب فكذلك لان فعلا واحدا لا
يكون فعلا لكاسبين وان قالوا من جهة الاكتساب والاختراع اي
يكون احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب فهو
عين النزاع لم قلتم انه ممتنع وقد وقعت المخاصمة فيه فان قيل
اذا كان خالق الافعال هو الله تعالى يكون العبد مضطرا مجبورا
فلا يصح التكليف قلت لا نسلم ان العبد يصير بخلق الله تعالى اياها
مضطرا كما لم يصر بعلم الله انه يفعله مضطرا وان كان لا وجه
للخروج عن معلوم الله تعالى لما انه تعالى خلق فعله الاختياري
فلم يصر ضروريا كما علم فعله الاختياري فلم يصر ضروريا وان كان
لا يمكنه الخروج عن معلومه لما ان معلومه انه يفعل باختياره
فلو كان مضطرا لانقلب علمه جهلا لان الباري علم فعل العبد

ان يقال صح

تعالى

فعلا اختياريا فلو صار بعلم الله تعالى مضطرا لكان جهلا فكذا لما خلق
الله تعالى في العبد الاختيار والفعل الاختياري فلو صار العبد مضطرا
لم يحصل ما خلق كما خلق بل خلاف ما خلق وهو امارة الاضطرار اعلم
ان عبارات اصحابنا اختلفت في الفرق بين الكسب والخلق
فقال بعضهم كل ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق
واسم الفعل اعم منهما وقيل كل مقدور وقع في محل قدرته فهو
كسب وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق والفعل اعم منهما
وقيل ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادرية فهو
خلق وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادرية فهو كسب
واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به غير اختصاص
بما يصح الانفرادية او بما يتعذر الانفرادية به والعبد لا يصح انفراده
بتحصيل مقدوره على ما قررنا من استحالة ثبوت قدرة الاختراع
له فلم يكن خالقا بل كان مكتسبا وانهم لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نباشره من الافاعيل وبين ما نحسه من الجمادات علموا ان
لنا في افعالنا اختيارا ما والبرهان القائم على امتناع صدور
افعالنا عن قدرتنا واختيارنا طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل
الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه ارادوا ان يجمعوا
بينها فقالوا الافعال واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وكسب العبد
ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل
فانه تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد
وان لم يكن موجدا لافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جاز
الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد والقول
بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العبد ايضا فعل فيكون هو
ايضا

ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة
مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيها لانه يؤدي الى دفع
التكاليف واستقباحها او القول بالشريك عصمنا الله تعالى واياكم عن
مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي عليه السلام والحق في هذه المسئلة
ما قاله صاحب الصحائف من ان للعبد قدرة واصل ارادته وشعوره
والات افعاله وخواصها وقبول قوابلها بقدرة الله تعالى وارادته
فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا عن قدرة الله
تعالى وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المقتضي لوجوده
وقوة تاثيره وما يحتاج اليه وبقائها لكن بالنظر الى الاثر صدر بتاثير
قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر الى الاول
صح اسناده الى الله تعالى كما قررنا وبالنظر الى الثاني صح نسبته
الى العبد كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها وغير ذلك فاذن تاثير قدرة الله تعالى واختياره حق
وتاثير قدرة العبد ايضا حق وقد تم الاثر بهما لكن قدرة الله تعالى
في الايجاد وقدرة العبد في الكسب هذا هو الطريق الحق في هذا البحث
موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله تعالى وكلام
رسوله قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق واولاده
الكرام وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم حجة الاسلام ابي
حنيفة رضي الله عنه قال وثبت بهذا ان المتولدات مخلوقة الله
تعالى كالالم في المضروب والانكسار في الزجاج وعند المعتزلة
بخلق العبد اقول ثبت بالبحث المذكور من ان افعال العباد مخلوقة
الله تعالى وان للعبد قدرة الكسب لا قدرة التخليق ان المتولدات اي

الحاصلات من كسب العبد كالالم الحاصل في المضروب عقيب الضرب
والانكسار الحاصل في الزجاج عقيب الكسر والحركة الحاصلة في الخشب
عقيب اعتماد الرجل عليها واشباه ذلك عند اهل السنة بخلق الله
تعالى وبايجاده ولا صنع للعبد فيه لا بطريق التخليق ولا بطريق الاكتساب
لانعدام قدرة الايجاد واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته
والمراد من المتولدات الحاصلات بواسطة الكسب ومن هذا التقرير
علم ان ما قيل اعلم ان في عبارته تسامحا لان اطلاق المتولد على الآثار التي
عقيب الافعال يناسب قول المعتزلة حيث يسمونها المتولدة ومما
يؤكد ما ذكرنا قول صاحب الكفاية القول في نفي التوليد اللهم الا ان
يقال ان اطلاقه عليها على زعم الخصم ليس كما ينبغي وايضا ان تسمية المعتزلة
على الآثار التي عقيب الافعال بانها متولدات لا تنافي تسميتنا بانها
كذلك ايضا بالاصطلاح ولا مشاحة فيه واستدل اهل السنة على هذا
المطلوب بان الحادث في المحل عقيب السبب ان كان فعلا لفاعل
السبب كالالم مثلا لو كان فعلا لفاعل السبب وهو الضرب لكان لا
يخ اما ان كانت له على ذلك الالم قدرة اولا فان لم تكن تعلقت قدرته
بذلك الحادث فلا يكون فعلا له ضرورة وان تعلقت قدرته به كان
لا يخ اما ان تعلقت به عين القدرة التي تعلقت بالسبب واما
ان تعلقت به قدرة اخرى فلا وجه الى ان يقال تعلقت به عين
هذه القدرة لوجهين احدهما ان تعلق قدرة واحدة محدثة بمقدورين
متجانسين او متضادين او مختلفين محال اذ كل قدرة محدثة
لا تتعلق الا بمقدور واحد كما ان كل علم محدث عند اكثر اصحابنا
لا يتعلق الا بمعلوم واحد وثانيهما ان القدرة على الضرب سابقة
على الالم وقوة الرمي سابقة على مرور السهم والاصابة والجرح
والالام والموت وقد مر ان سبق القدرة المحدثة على المقدور

محال

محال ولا وجه الى ان يقال بان ذلك المعنى يوجد بقدرة اخرى لانه لو كان
كذلك لما كان ذلك المعنى في المحل حاصلا عن السبب المتقدم ولكان
القادر متمكنا من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر على تحصيل كل
سبب له في حيز قدرته من غير تقدم سبب وحيث استحال ذلك
دل انه لم يقدر عليه بقدرة اخرى على الخصوص فان قيل انا نقول
ان الاثر يحصل بقدرة العبد مطلقا ولم نذكر على التفصيل الذي ذكرتم
ولم نحتج اليه قلنا وجود مطلق القدرة لا يمكن الا في هذين القسمين واذا
بطل ثبوت الاثر بهذين القسمين بطل ثبوته بمطلق القدرة وقال
اكثر المعتزلة انما يحدث من هذا الجنس في المحال عقيب اسباب
تعلقها الانسان كلها افعال للانسان وهو خالقها لا صنع لله تعالى
في شيء من ذلك ويسمونها الافعال المتولدة ومعنى التوليد ان
يوجب وجود الشيء وجود شيء آخر كحركة اليد وكحركة المفتاح فان
حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن
الفاعل بلا توسط كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة
وللفعل الصادر بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط
حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فكان مرور السهم وحركاته
واصابته الهدف والحيوان وما يحدث فيه من الانجراح والالام
والموت كل ذلك متولد من تحريك الرامي يده بالقوس ونزعه
اياها والعبد خالق كل ذلك ومكتسبه وكذا الانكسار في الاواني
والانخراق في الثياب وغير ذلك واستدلوا على مطلوبهم بان
الآثار توجد على وفق ارادة فاعل السبب وقصده كما توجد
افعاله القائمة به على وفق ارادته وقصده فانه اذا اراد ان يتحرك
الجسم حركة يسيرة دفعه دفعة خفيفة ومتى اراد ان يتحرك

حركة قوية دفعه دفعا قويا وكذلك الحال في الالم وذهاب السهم واشباه
ذلك وهذا الدليل من حيث الحقيقة واما من حيث الحكم فلان فاعل
اسبابها يلام عليه ويعاتب ويعذب عليه ويعاقب فان الانسان
يعاتب ويعاقب على جرح الغير وايلامه ولو لم يكن ذلك فعله لما
توجهت عليه اللائمة ولا استحق عليه العقوبة المتلفة اذ استيجاب
ذلك واستحقاقه على فعل الغير محال وظلم اجيب عنه بانه
لا نسلم ان الآثار وقعت على وفق ارادته وقصده فان الانسان ربما
يقصد ان يكون مشيته غير متعب وجرحه غير سار الى الموت
ولا يكون كذلك وربما يكون بالعكس وكذا الكافر باشر الكفر على قصد
ان يكون كفره حسنا ولم يكن على وفق قصده وارادته بل وقعت
بارادة الصانع جل وعلا واجرائه العادة انه يفعل ذلك عقيب
صنع العبد في حيز قدرته مع جواز ان لا يخلق بطريق نقض
العادة كما قررنا واما الجواب عن قولهم ان المتولدات والآثار
لو كانت بايجاد الله تعالى لما يلام فنقول انما يلام عليها ويؤاخذ
بها ان الله تعالى لما اجرى العادة بخلق تلك الآثار عند مباشرة الاسباب
ومباشرها بقصد حصولها عند مباشرتها اضيفت الى مباشر
اسبابها عرفا وشرعا ونظير هذا ان من شق زق انسان حتى
سال دهنه يؤاخذ به شرعا وعرفا وان كان السيلان غير
مضاف اليه حقيقة لان الله تعالى لما اجرى العادة بخلق
السيلان في الدهن عقيب شق الزق اضيف الى الشاق عرفا
ويؤاخذ به شرعا فكذا هذا هذا ما قالوا وفيه نظر لانه مصادرة
على المطلوب اذ شق زق انسان هو عين المتنازع فيه فجعل
جزءا من الدليل والاصوب ان يقال ان الايلام والعقوبة متعلق

بالكتاب

بالكتاب به ما حل محل قدرته من الفعل الذي جعله الله تعالى في العادة
الجارية واقتصروا عليه ولم يمثلوا بالمذكور قال وان المقتول ميت
باجله لان القتل فعل يخلق الله تعالى عقيبه في الحيوان الموت
وعندهم مقطوع عليه اجله اقول عطف على قوله ان المتولدات اي
ثبت بما ذكرنا من ان العبد لا يقدر على الايجاد ان المقتول ميت باجله
يعني عمره هذا المقدار الذي قتل فيه ولا يكون مقطوعا اجله قيل
فان قيل الموت ايضا اثر يحصل عقيب الفعل فيتناوله قوله
ان المتولدات مخلوقة الله تعالى فلم افرده بالذكر اجيب بانه وان
كان كذلك الا انه يخالف سائر الآثار اقول في هذا الجواب نظر
لانه ان اراد بالمخالفة المخالفة من حيث انه غيرها لا عينها فيلزم ان
يذكر كل واحد من سائر الآثار على حدة لان كل واحد منها
مخالف لغيره بذلك المعنى وان اراد بها حيث ان مفهومه
عدمي ومفهوم الآثار وجودي يلزم ان يذكر بعض الآثار
الذي مفهومه عدمي على حدة كاللذة مثلا فانها عبارة عن دفع
الالم ودفع الالم انتفاء فيكون مفهومها عدميا فيلزم ان يذكر
ايضا على حدة والظاهر ان ذكره على انفراده مستدرك وانما قلنا
ان المقتول ميت باجله لان الله تعالى يخلق شيئا من المعنى المنافي
للحيوة وهو مفعول الله تعالى وليس بفعل للقاتل وهو الموت
والقتل فعل القاتل قائم به ليس بحال بالمقتول والقتل
عبارة عن الفعل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله تعالى
عقيبه انزهاق الروح او الموت في المحل بطريق اجراء
العادة كما ان الكسر عبارة عما يتفرق عقيب الفعل اجزاء
جسم صلب والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع العبد

فكذا انزهاق الروح والموت مفعول الله تعالى لا صنع العبد والقائل
ان يقول الخلق عبارة عن ايجاد المعدوم او اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود والاماتة عبارة عن اعدام الموجود فكيف
يصدق على الموت انه مخلوق الله تعالى ولذا اول المفسرون قوله
تعالى خلق الموت والحيوة بقدر ويمكن ان يجاب عند بان الموت
الذي المعتزلة ان في المقتول معنيين احدهما من الله تعالى وهو
الموت والآخر من العبد وهو الفعل هذا ما قالوا من مذهب
المعتزلة وهذا مخالف لمذهبهم لان مذهبهم ان المقولات كلها
صادرة من العبد مخلوقة له ولا صنع لله تعالى فيها كما مر والموت
ايضا من جملة المقولات فيكون مخلوقا للعبد وههنا مر حوار
بان الموت من الله تعالى فالحاصل من هذا البحث ان المقتول
ميت باجله ام لا فعند اهل السنة والجماعة نعم الله تعالى انه
في ذلك حتى قال لو لم يقتل لمات باجله في وقت قتله وكذا
الجبائي قال انه لا اجل له الا واحد وقال الباقون المقتول
مقطوع عليه اجله كذا ذكروا لنا ان يستدل من حيث العقل
والنقل اما العقل فلان الله تعالى لما كان عالما انه يقتل جعل
قتله اجله ولا يليق به تعالى ان يجعل اجلا يعلم انه لا يعيش اليه
البتة او يجعل اجله احد الامرين كفعل الجهال بالعواقب واما
النقل فقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والحديث المعروف ان الله تعالى يبعث عند تصوير العبد في
بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته
وشقاوته فقوله تعالى والحديث يدلان على ان اجله غير مقطوع
بل هو اجله فان قيل لو كان المقتول ميتا باجله لم يجب القصاص

والدية

ولا يجب الضمان اذا كان شاة فذبحها اجيب ان وجوب القصاص ص ١١٥
والضمان لارتكابه النهي بالتسبب به الفعل الذي ادرك الله العاجة بتخليقه
الموت عقيبه لا على ما وجد في الحال من المعنى المباني للحيوة
على ما مر في مسئلة التوليد قوله الموت منصوب على انه مفعول
خلق والضمير المجرور في قوله عقيبه راجع الى الفعل والضمير
المجرور في عندهم ضمير المعتزلة قال وانه مريد بجميع
الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالقها بالاختيار
فيكون مريدا لها ضرورة اقول هذا عطف على قوله وان المقتول
ميت باجله وقد سبق الكلام في ان الله تعالى مريد بارادة ازلية
وان المشية والارادة لفظان مترادفان ويحتاج في هذا البحث
الى ذكر ما يصح دخوله تحت ارادة الله تعالى فنقول انه ثبت لما
ذكرنا من ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى ولا صنع للعبد فيها
انه تعالى مريد لجميع الكائنات وان كل حادث حدث بارادة
الله تعالى خيرا كان او شرا حسنا كان او قبيحا جوهرا كان او
عرضا طاعة كان او معصية قوله عينا او عرضا طاعة او معصية
منصوب على انه خبر كان المقدر وانما قلنا انه مريد لجميع
الكائنات لانه تعالى خالق افعال العباد كلها خيرها وشرها
كما مر بيانه في باب خلق افعال العباد على سبيل الاختيار
وكل من اوجدها على سبيل الاختيار فهو مريد لها ينتج
من الشكل الاول انه مريد لجميع الكائنات والحاصل ان
هذه الجملة في الحقيقة عين جملة خلق الافعال فاذا اثبتنا
بالدليل ان الله تعالى خالق افعال العباد كلها وانه مختار
في فعله غير مضطر كان مريدا في تخليقه اياها ضرورة

بيان

أنّ الايجاد بالاختيار مسبوق بالارادة كما مرّ فلا حاجة بنا بعد
ذلك الى اقامة الدليل مبتداء ولهذا ان المصنف فرّع هذه المسئلة
للمسئلة السابقة التي هي خلق أفعال العباد واحتج اهل الحق بقوله
تعالى ولا يجبّ الذين كفروا الى ان قال ليزدادوا اثما وقد دلّت
الآية انه اراد منهم ازدياد الاثم حيث املى لهم اى امهلهم ولم يجبّهم
والحال ليزدادوا اثما واستدلّ صاحب المطالع ايضا على شمول
ارادته على جميع الكائنات بانه تعالى علم من الكافر الذي يموت
على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه لوقوعه فامتنع وجود ايمانه
اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع
وجود ايمانه فلا يتعلّق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن
يعلم استحالته فثبت ان كلّ ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلّ ما وقع فهو مريده له وهو المطلوب قال ١١٧ ان
الطاعة بمشيّته وارادته ورضاه ومحبّته وامره وقضائه وقدره
والمعصية بقضائه وقدره وارادته ومشيّته دون امره ورضاه
ومحبّته اقول هذا اشارة الى جواب سؤال مقدّر تقريره ان يقال لو
كان كلّ الكائنات بارادة الله تعالى لكان الكفر والمعصية ايضا بارادة
الله تعالى اذ هما من جملة الكائنات واذا كان كذلك كان الكافر والعاصي
مطيعا بكفره وعصيانه لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنهما ليسا
كذلك فلا يكونان مرادين وتقرير الجواب ان يقال لا نسلّم
قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قولنا لا نسلّم بل الطاعة
هي موافقة الأمر والرضا والمحبّة وكلّ ذلك غير الارادة والمشيّة
فلا يلزم من كونهما مرادين كون الكافر والعاصي مطيعا بهما
فالحاصل ان كلّ الكائنات واقعة بارادة الله تعالى ومشيّته

ومشيّته لكن ما كان حسنا كالطاعات وفعل الخيرات يتعلّق به
ايضا امره ورضاه ومحبّته وقضاؤه وقدره وما كان قبيحا
كالمعاصي والكفر وفعل الشرور يتعلّق به قضاؤه وقدره كما يتعلّق
به ارادته ومشيّته ولا يتعلّق به امره ورضاه ومحبّته بل
يتعلّق به سخطه وكراهيته لان محبّته ورضاه يرجعان الى كون
الشيء عنده مستحسنا وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي فلا
يلزم كما ذكر اسبابك اعلم ان معنى الارادة والمشيّة ما مرّ والرضا هو
ترك الاعتراض والمحبّة من الله تعالى لعباده ارادته كرامتهم ومن العباد
له ارادة طاعته والأمر بها عن قول القائل لغيره على سبيل الاستهزاء
أفعل والقضاء هو العلم بجميع الموجودات في الازل بان يكون صور
جميع الموجودات مجتمعة في العالم العقلي على سبيل الابداع اجمالا
والقدر وجودها في موادّها الخارجية مفصّلة واحدا بعد واحد
على ما سبق به العلم الازلي كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من
شيء الا عندنا خزائنه وما ننزّله الا بقدر معلوم وقد ذكر بعض العلماء
ان القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل وقد ذكر
بعضهم على عكس ذلك والطاعة والمعصية معتبرتان فان قيل
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى
والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر فالمقدّم مثله اجيب بانا لا نسلّم
ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به قوله لوجب الرضا بقضاء الله
قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه كذلك
بل هو مقتضى والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى دون المقتضى
فلا يتمّ ما ذكرتم قيل فان قيل اذا لم يتعلّق امره بما هو قبيح هل
يتعلّق نهيه امّا لا مثلا اذا لم يأمر الكافر بالكفر فهل ينهاه

بالايمان ام لا ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم ان يكون فرعون وابو جهل
غير مامورين بالايمان ولا قايل به فاذن كان آمرا به فيلزم تكليف
ما لا يطاق لانه علم عدم ايمانه فيكون ايمانه ممتنعا محالا اذ لو
فرضنا وقوعه يلزم انقلاب العلم جهلا وكل ما لزم من فرض
وقوعه محال فهو محال فيكون الامر به تكليف ما لا يطاق
قلنا لا نسلم انه تكليف ما لا يطاق فان ابراهيم عليه السلام مامور
بذبح ولده ولذا قال ولده افعل ما تومر والله تعالى علم بعدم
وقوع الذبح ولا يريد ان يوجده تم كلامه اقول في جوابه نظر
لان سند منعه ان ابراهيم عليه السلام مامور بذبح ولده مع
العلم بعدم وقوع الذبح ولا يريد ان يوجده وهو عين النزاع
لان للخصم ان هذا ايضا تكليف ما لا يطاق لانه امر بالذبح مع
عدم ارادة الذبح فيكون وقوع الذبح محالا فيلزم تكليف ما
لا يطاق فان قيل لا نسلم انه عليه السلام امر بل راى في المنام
انه يذبحه فحسبه امرا ولئن كان امرا فانما يكون بمقدمات الذبح لا
غير قلنا لو لم يكن امرا لما قال ابنه افعل ما تومر وحاشا ان يظن
به عليه السلام قصد ذبح ولد ذكي طاهر من غير امر ظاهر من الله
تعالى ولو كان مامورا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبينا
وقد قال الله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين وايضا لو لم يكن مامورا
بالذبح فلا معنى للفداء بالذبح العظيم ولئن سلمنا انه ليس بامر
لكن لا يصلح ان يكون ح سندا للمنع اذ كلامنا في الامر والجواب
الصحيح انا نختار انه يامر بالايمان قوله يلزم تكليف ما لا يطاق
لانه علم عدم ايمانه فيكون ايمانه ممتنعا محالا الى آخره قلنا ان
اردتم بقولكم ان ايمانه ممتنع انه بالذات فلا نسلم انه ممتنع

بل هو

يقول ان م

قوله بمقدمات الذبح وهي احضار الغنم والحبل

بل هو بالذات ممكن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وان اردتم به انه ممتنع
بالغير اي بعلم الله تعالى انه لا يوجد قلنا نسلم لكن لا يلزم منه تكليف
ما لا يطاق ايضا وانما يلزم ذلك لو كان ممتنعا لذاته قال وعند
الاشعري المحبة والرضا يعمان كل موجود كالارادة وعند
المعتزلة هو مريد للخير والطاعة دون المعصية واختلفوا
في المباحات لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اقول زعم
ابو الحسن الاشعري ان المحبة والرضا بمعنى الارادة ويعمان كل موجود
كما تعم الارادة فكل ما اراد وجوده فقد رضي وجوده واحب وجوده
على الوجه الذي اراده وذهبت المعتزلة الى ان الله تعالى يريد من
افعال العباد ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر ومعصية
واختلفوا في المباحات فمنهم من ذهب الى انه مريد لها ومنهم
من ذهب الى انه غير مريد لها وينبغي ان يكون هذا على قول
البغداديين منهم فانهم يزعمون ان الله تعالى لا يوصف بالارادة
في الحقيقة بل يوصف بها مجازا فقوله انه تعالى اراده ان كان
من افعاله فمعناه انه يفعله او فعله وان كان ذلك من افعال
غيره فمعناه انه امره به فلما كانت الارادة عندهم في فعل
الغير امرا والمباح ليس بمامور به فلا يكون مرادا فالحاصل
من هذا الخلاف ان عندنا كل ما هو علم الله تعالى ان يوجد
اراد وجوده شرا كان او خيرا او حسنا طاعة كان او معصية
وكل ما علم انه لا يكون اراد ان لا يكون شرا كان او خيرا او غير ذلك
فالله تعالى لما علم ان يوجد من فرعون وابي جهل وغيرهما
من الكفرة الكفر اراد منهم الكفر وان نهاهم عنه ولما علم ان لا
يوجد منهم الايمان اراد ان لا يوجد منهم الايمان وان امرهم

قبيحا كان او

به وعند المعتزلة ان ما امر الله تعالى به اراد وجوده وان علم انه
لا يوجد اصلا فلما كان امر فرعون بالايمان اراد منه الايمان
وان علم انه لا يوجد منه وان ما نهى عنه لم يرد وجوده واراد
ان لا يوجد وان علم وجوده فلما نهى فرعون عن الكفر اراد
ان لا يوجد منه الكفر وان علم انه يوجد فكانت ارادة الله تعالى
عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للامر وعلى هذا يدور الخلاف
اذا ثبت هذا فنقول ان المعتزلة استدلوا على ان الله تعالى ليس
بمريد ما هو شر ومعصية من افعالهم بوجوه بعضها سمعي
وبعضها عقلي اما السمعي فما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فانه نص على انه تعالى لا يريد
الظلم للعباد وعندكم يريد كل ظلم كان ويكون وهو خلاف ما في الكتاب
واكذاب الله تعالى فيما اخبر فان قيل نسلم ان هذه الآية تدل على انه
تعالى لا يريد الظلم لكن لا نسلم انها تدل على انه لا يريد جميع القبائح
والشرور والعصيان والكفر فلم يتم مطلوبكم اذ دلالتها على عدم ارادة
نوع واحد لا يستلزم دلالتها على عدم ارادة جميع الانواع القبيحة
قلت اذا دلت على انه تعالى لا يريد الظلم دلت انه لا يريد
كل القبائح لعدم القايل بالفصل قوله لقوله تعالى الى آخره متعلق بقوله
دون المعصية واشارة الى حجة المعتزلة واما العقلي فمن وجوه
احدها ان مريد السفه سفيه ومريد الكفر كافر ومريد المعصية
عاص ومريد شتم نفسه وافتراء نفسه سفيه في الشاهد فكذا
في الغائب اذ الشاهد دليل الغائب وثانيها ان العبد لا يمكنه
الخروج عما اراده الله تعالى على زعمكم فيصير الكافر مجبورا على
كفره ممنوعا عن الايمان بالتي هي ابرم واحكم من الحديد في

المنع

المنع فحينئذ اما ان يعذر على ذلك والقول به تكذيب للكتاب وخروج
عن الاجماع واما ان يعاقب ولا يعذر وهو القول بتكليف ما لا
يطاق وانه منتف بالاتفاق بالنص لما سيأتي وثالثها ان الكفر غير
مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان
مرادا لكان مامورا به اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزومه
بالاستقراء وقد ثبت انه غير مامور به فلا يكون مرادا وهو من
جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب
والجواب عن شبهتهم السمعية لما سيأتي اما الجواب عن الشبهة
العقلية اما عن الاولى فلانا لا نسلم ان مريد السفه سفيه ومريد
الكفر كافر ومريد المعصية عاص مطلقا بل انما يكون كذلك اذا
لم يتعلق لكل واحد منها عاقبة حميدة اما اذا تعلقت لها عاقبة
حميدة وهو تحقيق ما علم على ما علم كما انه تعالى وعلم وقوع كفر فرعون
عليه اللعنة فاراد كفره حتى يكون ارادته موافقة لعلمه ولا ينقلب
علمه جهلا وهو عاقبة حميدة واعتبارهم بالشاهد ايضا باطل اذ
لا دليل على التسوية بين الشاهد والغائب واما قولهم مريد
شتم نفسه سفيه فنقول انما يكون سفيها ان لو التحق به عار
الشتم على ان كثيرا من اصحابنا رحمهم الله لا يطلقون انه اراد نفسه
بل يقولون انه اراد ان يكون شتمه من الكافر قبيحا وعن الثانية
بانا نعلم يقينا انه ليس بمجبور وهذا لانه يريد ان يوجد فعله
الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا لا اضطراريا كما اراد
وعن الثالثة بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لكان مامورا
به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر
قد ينفك عنها كامر المختبر مثلا كما اذا ظن زيد عبده يشرب

اي من ان مريد السفه سفيه الى آخره

فلا وههنا تعلقت

اي العقلية

ان

الخمر وهو لا يريد ذلك ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل
يأتي بذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه حي يامر العبد بايتاء
ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر
مرادا وان لم يكن مامورا قال ويدل بما روي عن النبي عليه
السلام وجميع الامة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان
انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله ما اشركوا ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى وغير ذلك اقول لما فرغ عن تسهيم المعتزلة
شرع في الاستدلال لاهل السنة نصرهم الله تعالى واستدل على مطلوبهم
بوجوه احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جميع الائمة من
الصحابة والتابعين ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ووجه الاستدلال
به اما عام يشمل كل الكائنات من الطاعات والخيرات والمعاصي
والشرور وكل ذلك واقع بالبديهة وانه متعلق بمشيئة الله تعالى
بدلالة هذا الحديث فيكون كلها واقعا بارادته تعالى وهو المطلوب
فان قيل نسلم ان هذا الحديث يوجب علما قطعيا اذا كان خبرا متواترا
اما اذا كان خبر آحاد فلا يوجب علما قطعيا فلا يكون حجة على
الخصم قلنا ان كان خبرا متواترا ثبت المطلوب وان لم يكن خبرا متواترا
ثبت المطلوب ايضا لان الامة اجتمعت على صحة هذا القول واجماع الامة
حجة موجبة للعلم قطعا فان قيل نسلم ان هذا الحديث يدل على ان
الكفر والمعاصي بمشيئة الله تعالى لكن عندك ما يغيره وهو قول المسلمين
ما احب الله تعالى كان ومالم يحب لم يكن قلنا هذه معارضة فاسدة
اما اولا فلان هذه اعتراض على المسلمين اذ لم يسمع هذا من احد واما ثانيا

فلانه لو كان هذا القول صحيحا لم يثبت الكفر والمعاصي اصلا لانها ليست
بمحبوبة لله تعالى لكن التالي باطل لانا نشاهد بالضرورة انها واقعة
في الدنيا فالمقدم مثله وفي الجواب الاول نظر لان الخصم ان
يعارض بالمثل ويقول ان قولهم ما شاء الله كان الحديث اخبر آحاد
على الامة والتابعين بعين ما ذكرتم وج قوله تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا وجه الاستدلال به ان الله تعالى جعل شرح الصدر سببا
لحصول الايمان وضيقه سببا لحصول الضلال فاخبر انه متى
اراد ان يهدي انسانا يشرح صدره ليهتدي ومن اراد اضلاله
جعل صدره ضيقا حرجا ليلا يؤمن فيشقى على الكفر وهذا صريح
في ان يريد ضلال العبد وثبت المطلوب وج قوله تعالى حكاية
عن نوح عليه السلام ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان
الله يريد ان يغويكم ووجه الاستدلال به ان عليه السلام صرح في انه
تعالى يريد اغواء قومه فثبت مطلوبنا وبطل مطلوبهم لانهم
يقولون انه تعالى لا يريد اغواءهم والنص يثبت ارادة اغوائهم
فيبطل قولهم فان قيل ان المعتزلة اولوا هذه الآية بان معناها ان
نصحي لا ينفع ان كان الله يريد ان يغويكم وهذا يدل على تقدير ارادة
الاغواء ولا يلزم من تقدير الشيء وقوعه فلا يلزم انه يريد الاغواء
قلنا لو كان الامر كما زعمتم لكان ينبغي ان يكون مراد نوح عليه السلام
من هذه الآية بيان ان نصحه لا ينفعهم لامحالة لان في تعليق نفي
النصح بما استحيل تنبيه تاكيدا لاثبات النصح فيكون ناشئا وليس
كذلك لانا رأينا انه كان لا ينفعهم وانما قال ذلك يأسا من
نفع نصحه لهم عند ارادة الله تعالى ان يغويهم فكان ذلك

فلانه

دليلا على فساد تأويلهم فان قيل معنى قوله يريد ان يغويكم يريد ان
يحرمكم الثواب كما ذكره الجبائي فح لا يصح ان يكون حجة لكم قلنا هذا فاسد
لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء عبارة عن الحرمان والخيبة و د قوله
تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وجه الاستدلال به ان معنى الآية اعلم
لو شاء الله عدم شركهم ما اشركوا لكن اشركوا فلم تثبت مشيته تعالى
بعدم شركهم لان انتفاء التالي يستلزم انتفاء المقدم بل يكون مشية شركهم
فدل هذه الآية انه تعالى لا يريد عدم شركهم وعندهم يريد
عدم شركهم ومع ذلك اشركوا وفيه تكذيب الله تعالى تعالى الله عن
ذلك و ه قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى تقريره ان يقال
لو شاء الله تعالى هدايتهم لجمعهم عليها لكن لا يجمعهم فثبت انه لا يشاء
هدايتهم بل يشاء عدم هدايتهم وعندهم شاء هدايتهم مع انهم لا يهتدوا
وفيه ايضا تكذيب الله تعالى قوله وغير ذلك اى غير هذا المذكور الذي يدل
على مطلوبنا اشارة الى الآيات التي وردت على هذا النهج نحو قوله تعالى
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها فان يشاء الله يختم على قلبك والتقرير في هذه
الآيات كالتقرير فيما سبق واستدلوا ايضا بالمعقول بانه تعالى
لو شاء من الكافر الايمان والكافر شاء من نفسه الكفر ثم وقع
الكفر دون الايمان لتعطلت ارادة الله تعالى بارادة الكافر وكانت
مشية الكافر انفذ من مشية الله تعالى وكذا مشية ابليس
عليه اللعنة انفذ في سلطان الله تعالى من مشيته تعالى لكون اكثر
الخلق كافرين وكذا من ادل الدلائل على ضعف الملك وعجزه ان
يوجد في ملكه ما لا يشاء ويشاء فلا يكون ولا يشاء اشياء فيكون على
كره منه ووصف الله تعالى بذلك محال ويبطل هذا دلالة التمانع

ويؤدي

ويؤدي الى تصحيح مذهب الثنوية فان قيل ان هذا البحث معلوم
من بحث خلق افعال العباد لانه اذا ثبت انه تعالى خالق جميع
الافعال فقد ثبت انها كلها بارادته ومشيته اذ الايجاد بالاختيار
بدون الارادة محال فكان معلوما مما ثبت فلم اورده على الانفراد
قلت نسلم ان هذا معلوم مما سبق لكن ذكره على الانفراد اقتفاء
بالسلف اذ السلف تكلموا فيه بطريق الاصالة والمصنف رحمه الله يقتدي
بهم في ذلك يؤيده ما قاله المصنف في الشرح ثم هذه المسئلة في الحقيقة
عين مسئلة خلق الافعال فيثبت بما ثبت به تلك فلا حاجة بنا الى
اقامة الدليل ابتداء الا ان السلف تكلموا فيه بطريق الاصالة فنقتدي
بهم في ذلك قال وتأويل ما تلوا ان الله تعالى لا يريد ان يظلم
احدا لان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لا اريد ظلما لك معناه لا
اريد ان اظلمك فالحاصل ان الارادة تلازم الامر عندهم وعندنا
تلازم الفعل فلا يتعلق الارادة بالمعدوم اقول هذا اشارة الى جواب
ما احتجت المعتزلة وما اوعدناه من قبل وهو قوله تعالى وما الله يريد
الآية تقريره ان يقال لما ثبت بالدليل النقلي والعقلي اللذين لا يدنوهما
شائبة الاعتراض على ان الكفر والمعصية واقع بارادة الله تعالى وجب
تأويل ما ورد بخلافه فنقول قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد دل
بان الله تعالى لا يريد ان يظلم احدا لا انه لا يريد وقوع الظلم من العباد
لان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لآخر لا اريد ظلمك كان معناه
لا اريد ان تظلم انت واذا قال لا اريد ظلما لك كان معناه لا اريد
ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى لا يريد ان يظلم احدا لان كل
ما فعله عدل على انه وان احتمل معنيين الا انا نعين هذا المعنى
الذي ذكرنا من ان المراد منه لا اريد ان اظلمك لئلا يتناقض بين

حجج الله تعالى فيكون معنى الآية والله تعالى اعلم وما يريد الله ان يظلم
عباده فيعذبهم بغير ذنب ويزيد على قدر ما يستحقون من العذاب
ولانا نقول على اصل البغداديين من المعتزلة ان الله تعالى عندهم
لا يوصف بالارادة حقيقة كما مر واذا ذكر ارادته لفعله فمعناه انه فعل
فيكون معنى الآية على زعمهم وما ظلم الله ظلما ونحن نقول هكذا
بموجب القول فلم يكن لهم في الآية حجة فان قيل قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراد لرضي به لان الرضا هو
الارادة لكن الآية تدل على عدم الرضا فتكون دالة على عدم الارادة اجيب
عنه بانا لا نسلم ان الآية تدل على عدم ارادته الكفر وانما يلزم ذلك ان
لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله
تعالى ارادته الثواب في حقنا او ترك الاعتراض فح معنى قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا
يترك الاعتراض عن العباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض
وفيه نظر فان الكفر منصوب لكونه مفعولا ليرضى وهو ظاهر
وايضا لو كان المراد بالرضى هنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول على
عباده اذ صلة الاعتراض هو على دون اللام قال فالحاصل الى آخره
اقول يعني الحاصل مما ذكرنا من ان الكفر والمعصية واقع بارادة الله
الله تعالى عندنا خلافا لهم ان الارادة تلازم الامر عندهم اي عند المعتزلة
اي كل ما هو مامور فهو مراد وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما ليس بمراد فهو ليس بمامور وح ينعكس بالعكس المستوي
الى قولنا كل ما ليس بمامور فهو ليس بمراد فنقول ان الكفر
والمعصية ليسا بمرادين قلنا هذا باطل لانا لا نسلم ان الارادة
تلازم الامر لانه لو كان كذلك لما انفك الامر عن الارادة لكن

التالي

التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلامتناع انفكاك الملزوم عن
اللازم واما بيان بطلان التالي فلما مر من امر المختبر كما اذا ظن زيد
ان عبده يشرب وهو لا يريد ذلك بل يريد ان يختبر عبده حتى ينظر
هل ياتي بذلك ام لا فيقول اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه
ولا يريده ولان ابراهيم عليه السلام مامور بذبح الولد وليس ذبحه
مراد الله تعالى فاذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر
مرادا وان لم يكن مامورا وايضا لا نسلم ان قولنا كل ما ليس بمراد فهو
ليس بمامور ينعكس الى قولنا كل ما ليس بمامور فهو ليس بمراد لان
الموجبة الكلية تنعكس الى الموجبة الجزئية ولا تنعكس كلية والموجبة
الجزئية الكبرى في الشكل الاول لا تنتج فلا يثبت مطلوبهم قيل هذا
تقرير ما في المتن وما يفهم من شرحه وفيه بحث لان ما نقله عنهم
يخالف ما نقله غيره عنهم فان صاحب الطوالع قال احتجت المعتزلة
بان الكفر غير مامور به فلا يكون مرادا اذ الارادة اما مدلول الامر
او ملزومه وتقرير كلامهم على هذا ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا
يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا فجعل الارادة ملزومة
والمصنف لازمة قلت لا تنافي بين قوليهما لان كون الارادة
ملزومة للامر لا ينافي كونها لازمة له اذ يجوز ان يكون التلازم
بين الطرفين كالانسان والناطق فان الانسان لازم للناطق وهو
ملزوم له وبالعكس فلم لا يجوز ههنا كذلك فح يصح قولهما مع
عدم المخالفة في الحقيقة وان اختلفا ظاهرا ولئن سلمنا انهما مختلفان
لكن ما قاله المصنف اولى مما قاله صاحب الطوالع لان الارادة
لو كانت ملزومة للامر كما قاله صاحب الطوالع لما تحقق الارادة
بدون الامر لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم لكنها متحققة بدونه

كما في الحدثات اليومية فانها واقعة بارادة الله تعالى بالاتفاق بيننا
وبين المعتزلة مع انه ليس فيها امر وعندنا اي عند اهل السنة والجماعة
الارادة تلازم الفعل يعني كل ما هو مفعول الله تعالى فهو مراد
له وبعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمراد فهو ليس
بمفعول فحينئذ يكون الكفر والمعصية بارادة الله تعالى لانه مفعول
لانه اذ تحقق الملزوم يلزم تحقق اللازم فعلم من هذا ان المعدوم
لا يكون مرادا لانه ليس بمفعول لحاظ بعض اصحابنا ان المعدوم
يتعلق بالارادة لانها لتخصيص احد الجائزين وما حان عليه الوجود
والعدم لا يختص احدهما الا بالارادة قال وثبت به مسئلة
الهدى والاضلال لان الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد
والاضلال خلق الضلالة فيه وقالت المعتزلة الهدى من الله تعالى
بيان طريق الصواب والاضلال تسمية العبد ضالا او حكم بالضلال
عند خلق العبد الضلال في نفسه اقول هذا ايضا فرع مسئلة خلق
العباد يعني ثبت بالثبوت ما ذكرنا من ان افعال العباد مخلوقة الله
تعالى ولا خالق لها سواه مسئلة الهدى والاضلال يعني من قال ان
الافعال واقعة بخلق الله تعالى كاهل السنة ذهب الى ان الهدى
وهو ان الهدى من الله تعالى خلق الاهتداء في العبد والاهتداء
وجدان ما يوصل الى المطلوب وان الاضلال ايضا واقع
بخلق الله تعالى لانه خلق فعل الاضلال وهو ما يوصل الى المطلوب
في العبد فثبت بهذا التقرير انهما مخلوقان لله تعالى ومن قال
ان العباد قادرة على الايجاد والخلق كالمعتزلة ذهب الى ان الهدى
ليست بخلق الله تعالى فعل الاهتداء بل هي من الله تعالى بيان طريق

الدين

الدين والصواب والاضلال تسمية الله تعالى العبد ضالا يقال اضله اي
سماه ضالا ومثله قول الكميت فطائفة قد كفروني بحبكم وطائفة
قالوا مسيئ ومذنب قوله قد كفروني اي يسمونني كافرا او حكم
الله تعالى بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه وربما يقولون
معنى الاضلال وجده ضالا يقال اضللت اي وجدته بخيلا واجبنته
اي وجدته جبانا قوله تسمية العبد فيه اضافة المصدر الى المفعول
وذكر الفاعل متروك وهو الله تعالى اي الاضلال عبارة عن ان
يسمي الله تعالى العبد ضالا وقوله او حكم يحتمل ان يكون مضافا الى
المفعول وذكر الفاعل متروكا والضمير راجعا الى العبد اي الاضلال
عبارة عن ان يحكم الله تعالى العبد بالضلال عند خلقه في نفسه ويحتمل
ان يكون مضافا الى الفاعل وذكر المفعول متروكا والضمير راجعا الى
الله تعالى اي الاضلال عبارة عن حكم الله تعالى العبد بالضلال عند خلقه
في نفسه فان قيل كيف يصح قولهم من ان الهدى ليست بخلق الله تعالى
وان الاضلال ليس بخلق الله تعالى والحال ان الله تعالى اضاف الهداية
الى نفسه بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء واضاف الاضلال والازاغة والمد الى ذاته بقوله فيضل
الله من يشاء ازاغ الله قلوبهم فيمدهم في طغيانهم يعمهون واجيب
عن طرفهم بان اضافته تعالى الى ذاته باعتبار التسبب وقد يضاف
الافعال الى مسبباتها الى جاعل السبب للافعال لان السبب
الذي كان به افعال العباد كان من الله تعالى كالقدرة والالات
فلهذا اضاف الافعال الى مسبباتها وهو الله تعالى وهذا كاضافة
الاشياء الى شروطها التي توجد عندها اذ لولا الجثة والتكليف
لما وجدت منهم هذه المعاني وانما وجدت عند التكليف فيضاف

اليه وان لم يكن منه فعل كما يضاف زيادة الايمان الى القرآن بقوله تعالى
فزادتهم ايمانا والاضلال الى الاصنام بقوله انهن اضللن كثيرا من الناس
والشيب الى يوم القيامة بقوله يوما يجعل الولدان شيبا ونحن نقول
لما اقمنا الدلايل على ان الله تعالى خالق افعال العباد كلها كان هاديا لتخليقه
فعل الاهتداء ومضلا لتخليقه فعل الضلال ونويد مذهبنا ونبطل
جميع ما ذهبوا اليه من التاويلات بقوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه السلام
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ووجه الاستدلال
به انه لو كان الهدى هو البيان كما ذكرتم لما صح النفي عن نبيه عليه السلام
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه عليه السلام بين
الطريق لمن احب وابغض واما بيان بطلان التالي فلان الله تعالى نفى
الهداية بقوله انك لا تهدي من احببت فدل هذه الآية على ان وراء
البيان هداية اخرى وليس ذلك الا ما قلنا يدل عليه تعالى فمن يرد الله
ان يهديه يشرح صدره للاسلام ولو كان المراد من الهداية الدعوة
وبيان الطريق ينبغي ان يقال كل من دعاه الله تعالى الى الايمان وبين
له طريق الدين فهو مشروح الصدر فيكون كل كافر مشروح الصدر
لانه تعالى دعا كله الى الايمان وبين له طريق الهدى فيصير قوله تعالى
يجعل صدره ضيقا حرجا كذبا باطلا وهو كفر قال المصنف رحمه الله
في الشرح ثم الهداية قد تضاف الى الرسول والقرآن بقوله وانك لتهدي
الى صراط مستقيم ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم من حيث
هي التسبب لانه لا يمكن حمله على خلق افعال الاهتداء وكذا الاضلال
قد يضاف الى الشيطان والاصنام بقوله ولاضلنهم رب انهن اضللن
كثيرا من الناس بطريق التسبيب لانه لا يمكن حمله على خلق فعل
الضلال فان قيل هذا نزاع لفظي فلا خلاف في الحقيقة قلت نسلم

قوله م

انه

انه نزاع لفظي لكن تفسيرهم الهدى والاضلال بما بينا باطل لما بينا من
انه لو كان الهدى ما ذكروا لما صح نفيها عن الرسول الى آخره وكذا الكلام
في الاضلال لان قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا يدل على ان كل من يسميه الله تعالى ضالا ينبغي ان يجعل صدره
ضيقا حرجا ثم ان الله تعالى بين الطريق لكل كافر واذا لم يسلم
يسميه ضالا فح يكون كل كافر مشروح الصدر لانه هداه بالمعنى الذي
ذكرتم وضيق الصدر لانه اضله وفيه وصف الله تعالى بفعل ما هو محال
قال وثبت به ان الاصلح والصلاح ليس بواجب على الله تعالى
لانه خلق الكفر والمعاصي وليس لهم مصلحة وعند المعتزلة ما
هو الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه ولو لم يعطه
مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان بخيلا وهذا فاسد
ولان الالوهية تنافي الوجوب عليه اقول هذا ايضا فرع مسئلة
خلق الافعال وعطف على قوله وثبت به مسئلة الهدى اي وثبت
بثبوت مسئلة خلق الافعال وكون الكفر والمعاصي واقعة لخلق الله تعالى
ومشيته ان الاصلح او المصلحة اي اعطاء المصلحة لعباده تعالى ليس
بواجب على الله تعالى فقوله ان الاصلح اشارة الى نفي مذهب جمهور
المعتزلة فانهم يقولون ان ما هو الاصلح للعبد واجب على الله تعالى
ان يعطيه وقوله او المصلحة اشارة الى نفي مذهب بشر بن المعتمر
رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه من اصحابه فانهم يقولون ان
الله تعالى لا يجوز ان يفعل لعبده ما هو المفسدة له بل يجب عليه
ان يفعل به ما هو المصلحة له لكن لا يجب عليه ان ما هو الاصلح كما هو
مذهب جمهورهم فالحاصل ان اهل الحق قالوا انا في مقدور
الله تعالى لطفا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا ولم يفعل

الاصلح او

يفعل

بهم ذلك ولم يكن الله تعالى بعدم اعطائهم ذلك بخيلا ولا سفيها ولا جائرا
ظالما ولو اعطاهم وفعل بهم ذلك لكان متفضلا منعما لا مؤديا ما عليه
واذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الاصلح لهم وكان اعطاؤه اياهم ذلك
اللطف اصلح لهم من ترك ذلك وايضا يجوز ان يفعل بالعبد ما ليس بالمصلحة
له واعطاء المصلحة ليس بواجب على الله تعالى وقال جمهور المعتزلة
ان ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا ولو كان ذلك
في مقدوره ولم يعطهم ذلك لكان سفيها بخيلا جائرا مانعا حقا مستحقا
وغاية ما يقدر الله عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل
عبد مؤمن او كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحته فكما فعل بالنبي
صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي جهل مثله
وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ذلك على ابي جهل والدليل
لاهل الحق من حيث النقل ومن حيث الاجماع ومن حيث العقل
ومن حيث الوجود اما من حيث النقل فقوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله تعالى ولو
شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ووجه الاستدلال بهذه الآيات
انه لو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فايدة سواء
ادعاء قدرة ومشية ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي يتحلى بما ليس
فيه ويدعي بما لا يحسن واما من حيث الاجماع فقد اجمع المسلمون واهل
الاديان السماوية قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على
الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف ما بهم من الضر وازالة ما
بهم فالحاصل من دعائهم ان الامر لا يخ اما ان كان ما سالوا من المعونة
والعصمة آتاهم الله تعالى او لم يؤتهم فان كان الاول فسؤالهم سفه بل
كفران للنعم اذ السؤال لما كان عند ذوي العقول لما لم يكن موجودا

فسأل

فسأل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الحاصلة بالمعدوم حيث
اشتغل بسؤاله تعالى الله عن ان يأمره في كتبه المنزلة عباده المخلصين
والانبياء المرسلين عليهم السلام ان يشتغلوا بما هو الحقيقة سفه وكفران
النعمة وان كان الثاني لا يخ ان يجوز ان لا يؤتيهم او كان لا يجوز فان كان
لا يجوز ان لا يؤتيهم بل يجب عليه ذلك على وجه كان بمنعه ظالما مانعا
حقا مستحقا عليه لكان السؤال والدعاء في الحقيقة كانهم قالوا لا تظلمنا
بمنع حقنا المستحق عليك ومن ظن ان اهل الدين الحق والانبياء والمرسلين
عليهم السلام استجازوا من انفسهم ان يشتغلوا بمثل هذا الكلام مناجين
به ربهم فقد كفر من ساعته وان كان يجوز له ان لا يؤتيهم ذلك فقد
بطل مذهبهم لان عندهم رعاية الاصلح واجب وعلى هذا التقدير لا
يكون واجبا بل يكون جائزا واما من حيث العقل فنقول في وجوب
الاصلح على الله تعالى تسفيه الله تعالى في طلب شكرها ادى اذ الشكر
يكون على الافضال دون قضاء الحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وفيه ايضا يلزم تناهي قدرة الله تعالى ح لانه لا يقدر على ان يفعل باحد
اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره ولا في خزاين رحمته انفع لهم من
اعطائهم وايضا يلزم ابطال منته تعالى على عباده بالهداية حيث فعل
ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله
تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمن عليكم ان
الايمان متصلفا لانه لا فضل ولا منة في قضاء حق مستحق عليه
واما من حيث الوجود فما اشار المصنف رحمه الله اليه بقوله
لانه خلق الكفر والمعاصي تقريره ان يقال انا بينا بالدلايل السمعية
والعقلية التي لا مدفع لها ولا ريب فيها ولا اعتراض عليها ان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفيها الكفر والمعاصي وهم

يتضررون بها ولا ينتفعون فلم يكن ايجادها مصلحة فضلا عن الأصلح
واظهر من هذا انه تعالى خلق الكافر الفقير فلو كان رعاية الاصلح واجبة
لما خلقه حتى لا يكون معذبا في الدارين فبطلان اللازم ملزوم لبطلان
الملزوم وتمسك المعتزلة بانه لو لم يفعل ما هو الأصلح للعبد ولم يعطه
مع انه لا يتضرر به لو فعل واعطى العبد ينتفع به لو أعطى ويتضرر به لو
لم يعطه لكان بخيلا غاية البخل وسيئها واشار المصنف رحمه الله الى بطلان
قولهم بقوله وهذا فاسد لان الالوهية تنافي الوجوب عليه لقدرته على
وجهين احدهما ان يقال انه لو وجب عليه رعاية الاصلح لوجب لحكم
حاكم عليه لامتناع تبوت الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب
ضرورة اذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه رعاية الاصلح وفيه نظر لانه
لم لا يجوز ان يكون الموجب نفسه لا غير وثانيهما انه لو وجب عليه
رعاية الاصلح فان لم يستوجب الذم بتركها لم يتحقق الوجوب اذ
الواجب كما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركها كان الله تعالى
ناقصا في حد ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال اما
الجواب عن قولهم بانه لو لم يعطه مع انه لا يتضرر به الى آخره فنقول
لا نسلم انه لو لم يعطه لزم ان يكون بخيلا وسيئها وانما يلزم ان لو كان
حقا واجبا يستحقه المحتاج وانه ممنوع ولان منع الاصلح لا نسلم
انه بخل لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لا حق عليه
قبله لئن يكون بخلا بل يكون عدلا قال فصل تكليف ما لا يطاق
غير جائز خلافا للاشعري لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
اقول انها اردف المصنف رحمه الله هذا الفصل بفصل خلق
افعال العباد لانه مناسب له من حيث ان افعال العباد لا بد من
اختيار العبد في الجملة كما قدرناه ومن جملة افعاله الطاعات والمعاصي

والله تعالى

والله تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي فلا بد من ان يكون الامر
بالامور الجائزة حتى يمكن انه ان اتى به يثاب وان لم يأت به يعاقب
فلهذا ذكر عقيبه اذا عرفت هذا فنقول قال علماؤنا الحنفية
رحمهم الله وتابعهم الغزالي والمعتزلة ان تكليف ما لا يطاق
اي تكليف الله تعالى عبدا باتيان شئ لا يطيقه اي لا يقدر على اتيانه
غير جايز لان المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره
على وجه يستحق المكلف لوقوع عقوبة بنوع مخالفة وهذا لا يتصور
في العاجز ويؤيد هذا القول دلائل بعضها عقلي وبعضها نقلي
اما العقلي فمن وجهين احدهما ان تكليف العاجز بالفعل سفه
في الشاهد وكذا في الغائب كتكليف الاعمى بالنظر وتكليف المقعد
بالمشي وما يكون سفها لا يجوز نسبته الى الحكيم جل وعلا وهذا ما قالوا
وفيه نظر لانا لا نسلم ان تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد
لكن لا نسلم انه في الغائب كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان بينهما مساواة
وانه ممنوع وثانيهما ان غاية التكليف اما الاداء كما هو مذهب المعتزلة
او الابتلاء كما هو مذهبنا واما ما كان لا يتصور فيه الاطاق اما الاداء
فظاهر واما الابتلاء فلانه اذا كان بحال لا يتصور وجوده لا يتحقق
معنى الابتلاء لانه انما يتحقق في امر لو اتى به يثاب عليه ولو امتنع عنه
يعاقب عليه ولا يتصور الا فيما يتصور ويمكن وجوده لا فيما يمتنع
وجوده واما النقلي فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي
طاقتها وهذا صريح في انه لا يجوز تكليف ما لا يطاق قوله لقوله تعالى
الى آخره تعليل لعلمائنا ومتعلق بقوله غير جايز وقد نقل عن ابي
الحسن الاشعري في بعض اقواله ان تكليف ما لا يطاق جايز
عنده عقلا ثم تردد اصحابه هل ورد الشرع بوقوعه ام لا فذهب بعضهم

الى ان الشرع ورد به واحتجوا عليه من حيث العقل ومن حيث النقل اما من حيث
العقل فمن وجوه احدها انه تعالى كلف ابا جهل وابا لهب بالايمان مع
انه معلوم الله تعالى انهما لا يؤمنان وخلاف معلوم الله تعالى محال
فكان تكليفهما بالايمان تكليفا بالمحال فكان تكليف ما لا يطاق وهو المطلوب
وثانيها هو ان التكليف تصرف منه في عبيده وخلقه وله ولاية نافذة
على عباده فيجوز ان يكلف سواء اطاق العبد اولم يطق وثالثها امتناع
التكليف بما لا يطاق لانه اما ان كان استحالته لذاته او لكونه قبيحا ولا سبيل
الى كل واحد منهما فلا سبيل الى امتناع التكليف بما لا يطاق واما قلنا
انه لا سبيل الى كل واحد منهما اما الاول فلانه ممكن بتقدير صدور الامر
من الله تعالى للعبد بما لا طاقة له واما الثاني فلان الاستقباح في
الشاهد انما يثبت لعلم حصول المكلف به وهو الفعل المامور به
وذلك يتعلق بعدض المكلف والله سبحانه وتعالى يتعالى عن ان
يعترضه الغرض فلا يمكن تقدير الاستقباح في حقه واما من حيث النقل
من وجوه ايضا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ووجه الاستدلال
به انه لو لم يكن التكليف بما لا يطاق للعبد جائزا لم يكن لهذا الدعاء معنى
وفائدة لانه يصير معناه حتى لا تفعل بنا ما لا يجوز لك ان تفعل وب
قوله تعالى ايضا انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع علم علمهم
بذلك وج الحديث المشهور بان الله تعالى امر المصورين باحياء الصور
كما روي في الخبر يقول الله تعالى للمصورين يوم القيمة احيوا ما
خلقتم وذلك يستحيل من العبد ومع ذلك وقع التكليف به والجواب
عن دليله العقلي اما عن الاول فقد اجاب بعض الشارحين بانه تعالى
عالم بانه لا يؤمن باختياره مع انه قادر عليه ولا يلزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا لان الامر بالفعل ليس لتحقيق المامور به بل

لتقدير

لتقرير المعلوم ببيانه ان الله تعالى لما علم في الازل ان فرعون مثلا
يخالف امره ولا يؤمن باختياره بل يرتكب النهي فيستحق بذلك
العذاب الاليم والخلود في الجحيم ولا يتحقق هذا بدون الامر والنهي
فاقتضت الحكمة بان امر بالايمان ونهاه عن الكفر وبديهي ان لا
يؤمن بل يكفر ليتحقق ما علم كما علم ونظير هذا في الشاهد عبد لا
يطيع مولاه ويخالف امره وهو يريد ان يعذبه ويعلم انه لو
عذبه بلا يلومه الناس على ذلك فاراد ان يظهر على الناس استحقاق
عبده التعذيب فانه يامره بحضر تهم يريد ان يعصيه ليتحقق علمه
فيه ويظهر عدله في تعذيبه ويكون به حكيما فكذا هذا فظهر من هذا
ان الامر للالتماس والطاعة في حق من علم انه يامر ويطيع والالزام
الحجة في حق من علم انه يعصي ويخالف امره ثم كلامنا وفيما نظر
لان الله تعالى حاكم مطلق فيعذب عباده بالعذاب الاليم ويثيب ايضا
عباده مطلقا سواء ورد الامر اولا وسواء ورد النهي اولا وقوله فظهر
من هذا ان الامر للالزام الحجة في حق من علم انه يعصي ويخالف امره
فيه كما فيه لانا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك ان لو عرف عن الالزام بوجه
آخر وانه ممنوع وايضا قياسه بالشاهد غير جائز لان في الشاهد
لو لم يامر المولى عبده عند الناس ويعذب بدون الامر عند فع
اللائم الناس ولم يظهر عدله في تعذيب عبده فامر عبده لدفع
هذه الملامة عنه واظهار عدله والله تعالى منزه عن ان يلومه
احد ويمكن ايضا اظهار عدله بدون الامر والنهي فلا يجوز قياس
احدهما بالآخر وايضا افعال الله تعالى غير معللة وافعال العباد معللة
فلا يكون فعلهما مناسبة فلا يجوز القياس به والجواب الصحيح
انا نقول لا نسلم ان الايمان من ابي جهل وابي لهب محال قوله

وعلم الله تعالى أنه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله تعالى محال قلنا لا نسلم
ان المحال ما هو خلاف معلوم الله تعالى بل المحال ما لا يمكن تقديره وجوده
في العقل والجايز ما يمكن تقدير وجوده فيه وعلم الله تعالى بعدم ايمانهم
الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعا لذاته ولا يمنعه ان يكون مقدورا قادرا
لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علمه تعالى
وحاصل الجواب انا نقول على الوجه الكلي ان اردتم بقولكم ان ايمانهم
محال انه محال لذاته فهو ممنوع وان اردتم انه محال لغيره وهو علم
الله تعالى فهو مسلم لكن لا نسلم انه يلزم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير
وانما يلزم ذلك ان لو كان لذاته لان الكلام فيه واما الجواب عن الثاني
فلانا نسلم انه التكليف تصرف من الله تعالى في عبيده وله ولاية نافذة
ولكنه حكيم لا يتصور منه التصرف على خلاف قضية الحكمة فلو جاز تكليف
ما لا يطاق وقع تصرفه على خلاف قضية الحكمة تعالى الله عن ذلك وعن
الثالث بانا نختار انه في ذاته محال قوله لانه ممكن تقدير صدور الامر
من الله تعالى للعبد بما لا طاقة له قلنا لا نسلم بل هو عين النزاع واما
الجواب عن الدلائل النقلية فلما سيأتي تحال وقوله ربنا ولا تحملنا ما
لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه وعندنا
يجوز ان يحمله جبلا لا يطيقه فيموت ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل
بحيث لو فعل يثاب ولو امتنع يعاقب وقوله تعالى انك عفو
يا سماء سؤلا مع علمه عليهم بذلك ليس بتكليف بل هو خطاب
تعجيز كالامر باحياء الصور يوم القيمة اقول هذا اشارة الى
جواب احتجاج الاشاعرة على ان تكليف ما لا يطاق جايز بالنص
والحديث كما قدرناه وتقدير الجواب عن الآية الاولى وهو قوله تعالى
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ان يقال لا نسلم ان الآية تدل على وقوع

تكليف

تكليف ما لا يطاق بل تدل على تحميل ما لا يطاق والفرق بينهما
ظاهر فان التكليف على الشيء هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق
المكلف باتيانه الثواب وباستناعه العقاب والتحميل عبارة عن ان يلقى
على الشيء شيئا آخر ولا يقدر الشيء الاول ان يحمل الثاني فيموت كما ان
يلقي الله تعالى جبلا او جبلا على شخص ولا يطيقه فيكون ذلك
تعذيبا له بعذاب لا طاقة له فيموت به فعندنا يجوز التحميل
على الوجه الذي قدرناه دون التكليف فحيث صحت الاستعاذة ويكون
لهذا الدعاء فايدة فلا يكون هذه الحجة على مطلوبهم لان اثبات احد
الشيئين اللذين لا يكون بينهما ملازمة لا يستلزم اثبات الآخر فان
قيل لم لا يجوز ان يكون معنى الآية هو التكليف دون التحميل قلنا
لو كان معنى الآية التكليف لدلت ان تكليف ما لا يطاق جايز
وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الآية دل على انه لا يجوز فيتناقض
الآيتان وانه محال فنحمل على المعنى الثاني ليندفع التناقض والتعليل
ان يقول اذا جاز التحميل من الله تعالى عندكم على الوجه الذي بيناه
جاز التكليف ايضا فما الفرق بينهما فان التكليف اذا كان بعضها فالتحميل
اولى بان يكون بعضا لان التحميل من جملة افعال الجمادات في الشاهد فكذا في
الغايب والله تعالى منزه عنه واما الجواب عن الآية الثانية وهو قوله
تعالى انني دعوني باسماء هؤلاء الآية ان يقال لا نسلم ان هذا الامر للتحقيق
تقديرا لما مور به حتى يلزم تكليف ما لا يطاق بل هو للاظهار على الخاطب
واختلف فيه اهل الكلام انه هل يكون امرا حقيقة ام لا والكلام فيه
انما الكلام في تكليف ما لا يطاق ونظير هذا الامر الذي هو للتعجيز
الخاطب لا للتحقيق المامور به امر الله تعالى للمصورين لاحياء
الموتى يوم القيمة فانه ليس بتكليف حقيقة بل هو نوع تعذيب

فانه يكون في دار الآخرة وليست هي بدار تكليف بل هي دار الجزاء فيكون
الامر بالاحياء تعجيزا وتعذيبا لهم لا تكليفا فكذا هذا قال فصل الحرام
رزق وكل يستوفي رزقه حلالا او حراما ولا يتصور ان لا ياكل
انسان رزقه او ياكل غيره رزقه وعند المعتزلة الحرام ليس
برزق وهو بناء على ان الرزق عندنا الغذاء فما قدر ان يكون
غذاء لشخص لا يصير غذاء لغيره وكما يتغذى الانسان
بالحلال يتغذى بالحرام ولو كان عبارة عن الملك كما قالوا
لما رزق الدواب لعدم تصور الملك لها وفيه خلف
وعد الله تعالى اقول لو ذكر المصنف رحمه الله هذا الفصل عقيب
بحث الآجال لكان انسب لانه يناسبه في ان كل واحد منهما مقدر بتقدير
الله تعالى ولا يزاد على ما هو مقدر في ازل الآزال ولا ينقص ولهذا
ذكر صاحب التبصرة وصاحب الهادي هذا البحث عقيب الآجال وقال
صاحب التبصرة ومما يماثل هذه المسئلة مسئلة الارزاق ومراده من
قوله هذه المسئلة مسئلة الآجال اذا عرفت فنقول قال اهل السنة والجماعة
نصرهم الله تعالى على الصواب الحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه
حلالا كان او حراما ولا يتصور اي لا يمكن ان لا ياكل انسان ما جعل
رزقا له وايضا لا يمكن ان ياكل رزقه غيره او ياكل هو رزق غيره
وذهب المعتزلة الى ان الحرام ليس برزق والى انه جائز ان ياكل رزقه
وياكل رزق غيره وانما نشأ هذا الخلاف من اصل مختلف فيه
وهو ان الرزق عندنا عبارة عن الغذاء فح كل ما قدر الله تعالى ان يكون
غذاء لشخص يمتنع ان يكون غذاء لشخص آخر وكما يتغذى الانسان
بالحلال يتغذى بالحرام فح يكون الحرام ايضا رزقا لانه يتغذى به في الشاهد
ويناسب بما قلنا ما قاله صاحب التبصرة وهو ان الرزق في اللغة اسم

للقوت

١٢٨

للقوت المقدر ولهذا سمي من يجري عليه السلطان من المرابطين اي الجماعة
من الغزاة في كل شهر شيئا مقدرا مرتزقة وقد يستعمل ويراد به
الغذاء وعند المعتزلة عبارة عن الملك فح لا يكون الحرام رزقا لانه لا يكون
ملكا فيختص الرزق عندهم بالحلال وعلى مناسب مذهبهم قال
صاحب التبصرة ايضا وقد يستعمل الرزق ويراد به الملك المطلق كما
قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اي مما ملكناهم فعندهم الرزق
مخصوص بالملك وعندنا يطلق عليه وعلى غيره من الغذاء والقوت
قوله ولو كان عبارة الى آخره اشارة الى بطلان مذهبهم تقريره ان يقال
لو خصصنا اسم الرزق بالملك كما قالوا لما ثبت الرزق للدواب ولم ترزق
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان الملك لم يتصور
من الدواب فلا يتصور ان تكون مرزوقة هذا التقدير واما بيان بطلان
التالي فلانه يلزم خلف وعد الله وخبره فانه تعالى قال وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فح لا ياكل جميع الدواب غير الانسان رزق
الله تعالى عندهم فوقع الخلف في خبره وهو محال فكان المراد من
الرزق ما قلنا لا ما قالوا قال المصنف رحمه الله في شرحه فان حمل على الملك
لم يكن الحرام رزقا والانسان قد ياكل رزق غيره اي ملك غيره وياكل
رزقه غيره اي ملكه وان حمل على الغذاء كان الحرام رزقا واسم الرزق
يقع عليهما اذ يقبح ان يقال فلان عاش مائة سنة ولم ياكل رزق الله
تعالى اذا اكل في هذه المدة الحرام قلت تعليله بقوله اذ يقبح الى آخره
غير مناسب لما قبله والاولى ان يذكر هذا ابتداء دليل آخر كما ذكره
صاحب التبصرة فانه يقول ثم يقبح ان يقال فلان عاش الى آخره اللهم
الا ان يقال انه تعليل لمقدر تقديره ان يقال اذ كان اسم الرزق يقع
على الملك والغذاء كان الحمل عليهما اولى من التخصيص بالملك

إذ يقبح ان يقال الى آخره وفيه ايضا نظر لانه مجرد استبعاد لا دليل
قطعي والحق في هذه المسئلة انه لا خلاف في الحقيقة بل نزاع لفظي
ولا مشاحة في الاصطلاحات غاية ما في الباب ان اصطلاحهم يؤدي
الى خلف خبر الله تعالى يؤيده قول الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
اسحاق الاسفرايني فانهما قالا الخلاف في هذه المسئلة من حيث العبارة
لا غير وهو الصواب اعلم ان الضمير الغائب الذي هو في قوله وهو
راجع الى الخلاف المقدر المفهوم من الكلام المتقدم لانه لما ذكر ان
الحرام رزق عندنا وليس برزق عندهم علم بالضرورة ان بين المذهبين
خلافا والضمير المجرور في قوله وفيه راجع الى المقدر المفهوم ايضا من
الكلام السابق وهو كون الرزق عبارة عن الملك او كون تخصيص
الرزق بالملك كما خصصه المعتزلة قال فصل الايمان بالله تعالى مفترض
اتفاقا لكن العقل عندنا آلة يعرف بها حسن الاشياء وقبحها ووجوب
الايمان وشكر المنعم والمعرف والموجب حقيقة هو الله تعالى
لكن بواسطة العقل كما ان الرسول معرف للوجوب والموجب
في الحقيقة هو الله تعالى لكن بواسطة الرسول حتى قال ابو حنيفة
رضي الله عنه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق
السموات والارض ولو لم يبعث رسول لوجب على الخلق
معرفته بعقولهم اقول هذا الفصل مشتمل على ابحاث الايمان والاسلام
وما يتبعهما من العقاب والعفو وغيرها مما هو مذكور في المتن اذا
عرفت هذا فنقول الايمان بالله تعالى مفترض باتفاق اهل الملة والكفر
له حرام وبينهما تقابل التضاد كما تبين ان شاء الله تعالى لكنهم اختلفوا في
ان وجوبه بالعقل او بالشرع وايضا اختلفوا في انه هل يعرف حسن
الايمان والشكر لله تعالى وقبح الكفر بالعقل ام لا فقالت المعتزلة

والروافض

والروافض والشيعة والخوارج لا يجب شيء بالعقل اصلا ولا يعرف حسن
الايمان وقبح الكفر اصلا بل وجوب الايمان وعرفان حسن الايمان وقبح
الكفر لا يحصل الا بالسمع اي بالسماع من الشارع وقالت المعتزلة العقل يوجب
الايمان ويسقط المنع ويعرف حسنها ايضا بذاته ويثبت الاحكام على
ما يقتضيه صلاح الخلق وعند اصحابنا العقل آلة يعرف بها حسن
بعض الاشياء لا كلها اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى و
اسداد الاكحسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن
ويعرف بها ايضا قبح بعض الاشياء اما بديهة كقبح الظلم او استدلالا
كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن
بعض الاشياء وقبحها لا يعرف بالعقل اصلا لا بديهة ولا استدلالا
كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال
للعقل في ادراكهما والفرق بيننا وبين المعتزلة انهم يقولون العقل
موجب بذاته مستقل في ايجابه كما يقولون ان العبد موجد لافعاله
وعندنا العقل آلة للمعرفة والموجب هو الله تعالى في الحقيقة لكن
بواسطة العقل يعني لا يوجب الله شيئا من الفرايض والواجبات
بدون العقل بل بشرط ان يكون العقل موجودا كما ان الرسول
معرف الوجوب لا موجب بل الموجب هو الله تعالى حقيقة
ولكن بواسطة الرسول فكان العقل بمنزلة الرسول في انهما آلتان
للوجوب عندنا فان العقل بسببه يدرك القلب تأمله بتوفيق
الله تعالى لان العقل يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب
على معرفة ذات الله تعالى والقلب يدرك ذلك اذا نظر وتفكر
بتوفيق الله تعالى وهذا كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر
لان السراج يوجب رؤية ذلك والدليل على ان العقل لا يهتدي بذاته

ولا يوجب نفيه قوله تعالى فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم
من شئ اذ كانوا يجحدون بآيات الله ولا شك ان جحودهم بآيات الله
بسبب حرمانهم عن اللطف الذى خص الله تعالى به من صدق
بآياته واما الدليل على ان العقل حجة فى المعارف والمواجب فقوله
تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا والسمع
يختص بالمسموعات والبصر بالمبصرات والفؤاد بالمعقولات مع ان
السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل لان السمع يسمع الحق والباطل
والبصر يبصرهما ولا يمكن التمييز بينهما الا بالعقل فلولم يكن العقل حجة
لتعطل السمع والبصر فاذن مدار المعارف بالتحقيق على العقل
وكذا قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون
ونكتة الخلاف تظهر فى الصبى العاقل فان المعتزلة قالوا الاعذار لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا فانه يجب عليه طلب الحق والصبى العاقل
مكلف بالايمان عندهم فانه اذا مات ولم يؤمن يعذب عندهم
وايضا من لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل
النار لوجوب الموجب للايمان وهو العقل وعندنا لا يجب على الصبى
شئ قبل البلوغ لعموم قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن
الصبى حتى يحتلم الحديث وعلى هذا اكثر المشايخ فيكون الصبى العاقل
معذورا عندنا اذا مات بدون التصديق وايضا نقول فى الذى لم تبلغه
الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
معذورا واذا اعاند الله تعالى بالجحد به او تهاون لادراك الواجب
لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة فان عندنا وجوب الايمان
بايجاب الله تعالى لكن بشرط العقل والعقل مطلقا ايضا ليس بكاف
فى الوجوب بل بشرط البلوغ وحكى عن ابى حنيفة رحمه الله عنك

قول

قول المعتزلة فان الحاكم الشهيد ذكر فى المنتقى ان ابا حنيفة رحمه الله ١٣
قال لا عذر لاحد فى الجهل الخالق لما يرى من خلق السموات والارض
وخلق نفسه وغيره وروى ايضا عنه انه قال لو لم يبعث الله تعالى
رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه كثير من مشايخ
العراق حتى قال الشيخ الامام ابو منصور فى الصبى العاقل انه
يجب معرفة الله تعالى عليه وعلى هذا لا فرق بيننا وبين المعتزلة
من حيث الاحكام بل من حيث ان العقل يستقل فى الايجاب
عندهم وعندنا لا يستقل وتعريف العقل ما مر فى صدر الكتاب
وعلى هذا التقرير تعريف المصنف على اصلنا قول ابى حنيفة بقوله
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد الى آخره ليس كما ينبغى
ان عندنا العقل ليس بموجب بذاته فكيف يصح ان يقول لم
لم يبعث رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم اللهم الا ان
يقال ان الباء فى بعقولهم باء السببية اى معرفته تعالى واجبة
بسبب عقولهم والموجب هو الله تعالى حقيقة فح لا يظهر الفرق
بيننا وبين المعتزلة اذ الصبى العاقل غير معذور على ذلك التقرير
وثمرة الخلاف بيننا وبين الملحدة والروافض انما تظهر فى حق
من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل ولم يؤمن بالله
تعالى ومات هل يعذب فى ذلك ام لا فعندهم لانتفاء شرط
الوجوب وهو السماع من الشارع وعندنا يعذب لوجود شرط
الوجوب وهو العقل على قول بعض مشايخنا كما قررناه وكذا
عند المعتزلة قال والاشعرى لا يجب ولا يحرم
بالعقل شئ ولكن يجوز ان يعرف به حسن بعض الاشياء
وقبح بعضه فعنده جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة

يعذب لانه

من السمع اقول ذهب الاشعري الى انه لا يجب الايمان ولا يجب شيء
غيره بالعقل ولا يحرم شيء ايضا بالعقل ولكن يجوز ان يعرف
حسن بعض الاشياء وقبحه فعنده جميع الاحكام المتعلقة
بالتكليف كالصلاة والزكوة والحج وغير ذلك متلقاة من جهة السمع
واستدل بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه
به انه لو وجب الايمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود العقل
قبلها ولو وجب قبلها لوجب ان يعاقب بالترك لكن اللازم
وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فعلم ان الوجوب ليس الا من
الشرع اجيب بان هذه الآية محمولة على الشرائع وهذا
ظاهر ولانا لا نسلم ان العقاب لازم لترك الوجوب حتى يلزم
من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لانه يجوز ان يترك المامور
الواجب والله تعالى عفا عنه ولم يعاقبه بتركه قال والايمان
عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق لنا فمن صدق الرسول فيما جاء به من
عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله والاقرار شرط
اجراء الاحكام اقول هذا اشارة الى تعريف الايمان لغة واصطلاحا
والاصوب ان يذكره المصنف اول الفصل لان ماهية الشيء متقدمة
على هليته المركبة لان العلم بماهية الشيء متقدمة على العلم بثبوت
صفة له ووجوب الايمان صفة له فيكون ماهيته متقدمة على
صفته ثم الايمان في اللغة عبارة عن التصديق كما قال الله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا واما في

الاصطلاح

الاصطلاح فهو مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول
بكل ما علم بالضرورة مجيئه به قوله علم بالضرورة مجيئه به ليخرج ما لا يعلم
بالضرورة ان النبي عليه السلام جاء به كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر
منكر الاجتهاديات بالاجماع ويقرب من هذا الرأي ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان الايمان ان تصدق الرسول عليه السلام فيما جاء من
عند الله اذ فيه تصديق بجميع ما يجب به التصديق ففيه الايمان
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبجميع ما يجب الايمان به
على التفصيل فمن صدق فيما جاء به من عند الله فهو مؤمن
فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام اي لا يلزمه
القاضي الصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك بدون الاقرار
على انه مؤمن بالله وبرسوله وملائكته وكتبه وحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي واهل المدينة واهل الظاهر وجميع ائمة
اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ومن المتكلمين
منهم عن الحارث بن اسد المحاسبي ان الايمان هو المعرفة بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان ونقل عن علي رضي الله عنه
كذلك والاصح ما قاله المحققون من اصحابنا وهو المروي عن
ابي حنيفة لان الايمان عند عرف اهل اللسان عبارة عن التصديق
فحسب كما بينا فعلى هذا الايمان بالله ورسوله هو التصديق بالله فيما اخبر
على لسان رسوله وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والاركان واذا
ثبت ان الايمان عبارة عن التصديق عند اهل اللسان فمن جعله
اسما لغيره فقد صرف الاسم عن مفهومه اللغوي الى غير مفهومه
ولو جاز ذا لجاز في كل اسم لغوي وفيه سد باب اللغة وابطالها
ورفع الوصول الى الدلائل السمعية وهذا كله باطل فكذا جعله

اسما لغيره ولأن النبي عليه السلام فسر عنه لما سأله جبرئيل عن
الايمان ما فسر وما اجاب الا بالتصديق حيث قال الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر
خيره وشره ولو كان الايمان غير ذلك لكان تفسيره عليه السلام
اياه خطاء وليس فليس ولان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود
في الاصطلاح وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضادهما اذ لا تضاد عند
تغاير المحلين فيلزم ان يكون محله القلب فثبت ان الايمان بالقلب
دون غيره وبهذه الدلائل بطل قول جهم بن صفوان ان الايمان
هو المعرفة لان المعرفة لا تستلزم التصديق تحقيقه ان اهل
الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم
بقوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وما كانوا مؤمنين حيث لم يصدقوا قال والاعمال ليست من
الايمان كما قال اهل الحديث لانها عطفت على الايمان في غير موضع
والمعطوف غير المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال قال
الله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط يغاير
المشروط اقول لما فرغ عن بيان مائية الايمان شرع في بيان بطلان
بعض المذاهب الذين يخالفون لنا في تعريفه فقال الاعمال ليست
من الايمان اي الاعمال ليست داخلة في مائية الايمان ولم يكن جزء
مفهومه كما هو مذهب اهل الحديث فان عندهم الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
ويحكى هذا المذهب عن الشافعي والاوزاعي وهذا ليس بصحيح
لان الشافعي قايل بان الفسق لا يخرج المؤمن عن الايمان
فح لا يكون الايمان عبارة عن المجموع لانه اذا كان عبارة عن المجموع

فعند

الاعمال داخلة تحت اسم

فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل فوجب ان لا يبقى الايمان هذا بخلاف مذهبه فان مذهبه ان المؤمن
لا يخرج عن الايمان بالفسق ويؤيده ما قال الامام فخر الدين الرازي
من ان الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بان الايمان اختلفوا
فقال الشافعي الفسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة واستدل
المصنف على ان الاعمال ليست بداخلة في حقيقة الايمان بوجهين
ا ان الله تعالى عطف الاعمال على الايمان في مواضع كثيرة لا تحصى منها
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى يؤمنون
بالله ورسوله ويجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى غير ذلك فلو كانت
الاعمال داخلة فيه لما جاز العطف لان العطف يقتضي المغايرة بين
المعطوف والمعطوف عليه فيلزم ان تكون الاعمال غير الايمان قوله
في غير موضع معناه في غير موضع واحد يعني لا ينحصر عطفها
في موضع واحد بل في مواضع كثيرة لا تحصى وقوله لانها عطفت
يتعلق بقوله ليست من الايمان والضمير راجع الى الاعمال هذا تقرير
ما في المتن وفيه بحث لانه لا نسلم انه لو كانت الاعمال داخلة في مفهوم
الايمان لما جاز العطف قوله لان العطف يقتضي المغايرة بينهما
قلنا نسلم ولكن تحقق المغايرة هنا ايضا لان الكل من حيث هو
كل يغاير الجزء من حيث هو جزء بل عطف الجزء على الكل
واقع كقوله توضأ فغسل وجهه وغسل الوجه بعض الوضوء
وايضا يجوز عطف الجزء على الكل اذا كان المعطوف مخصوصا بالفضيلة
حتى كان المعطوف المخصوص بهذه الفضيلة ليس من جنس الكل
تنزيلا لتغاير الجزء في تلك الفضيلة منزلة التغاير في الذات

بيانها لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى عطف الصلوة
الوسطى مع انها داخلة فى قوله على الصلوات غاية ما فى الباب ان
ههنا المعطوف لايكون افضل من المعطوف عليه وب ان الايمان شرط
صحة الاعمال لقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ووجه
الاستدلال به على ان الايمان شرط صحة الاعمال ان قوله وهو مؤمن جملة
حالية والحال عن الشئ منزلة شرط ذلك الشئ كما هو مذكور
فى اصول الفقه فاذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان دخلت
الدار راكبة لم يقع الطلاق مالم يوجد الدخول فى حالة الركوبية
واذا ثبت ان الايمان شرط صحة الاعمال فالشرط يغاير
المشروط وخارج عن حقيقته لان شرط الشئ عبارة عما يتوقف عليه ذلك
الشئ خارج عن حقيقته ثبت ان الاعمال غير داخلة فى مفهوم الايمان
وهو المطلوب وايضا صحة ايمان الصحابة رضى الله عنهم قبل شروع الصلوة
والصوم والزكوة والحج وغير ذلك دليل واضح على صحة ما ذهبنا اليه
فان قيل لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق
لفظ الايمان على الصلوة فى قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه
جايز بل واقع فانا نقول المفسرين قالوا المراد بالايمان ههنا الصلوة الى
بيت المقدس قيل فى جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى ايمانكم الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد
بالايمان الصلوة ههنا لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل
المجاز والاصل عدمه وفيه نظر فان حمل الايمان ههنا على الايمان
بالصلوة يقتضى الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل ولقايل ان يقول
العمل بالاركان داخل فى الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها قول لا اله الا الله ويمكن ان يجاب عنه بان الراوى

يشهد بغفلته حيث شك فقال بضع وسبعون او بضع وستون اذ
لا يظن عليه السلام الشك فى ذلك ولئن سلمنا انه لا يشهد بغفلته
لكن هذا خبر الواحد وخبر الواحد لا يوجب علم اليقين فلا يكون
حجة على الخصم قال قوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله
تعالى كتب فى قلوبهم الايمان يبطل قول الكرامية انه مجرد
الاقرار اقول هذا اشارة الى بطلان تعريف الكرامية الايمان فانهم
يزعمون ان الايمان هو الاقرار المجرد وليس من شرط كونه ايمانا وجود
التصديق والمعرفة وزعموا ان من اعتقد الكفر بقلبه واقر بلسانه
بالصانع والكتب والرسل وغير ذلك من اركان الايمان كان مؤمنا
حقا باعتقاده وكان المنافقون فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
مؤمنين ومذهبهم باطل لان قوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم
وقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان يدل على ان محل الايمان
هو القلب دون اللسان يؤيده قوله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فانه تعالى نفى الايمان
عمن اقر باللسان فلو كان الايمان باللسان لما نفى الله تعالى وليس
فليس وايضا قال الله تعالى فى حق المنافقين الذين قالوا آمنا
بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولو لم يكن بالقلب ايمان لم يكن لهذا
القول فائدة كمن يقول لآخر ولم يؤمن بيدك او رجلك وحاشا
ان يكون فى كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان فائدة واعلم ان
الكفر فى اللغة هو الستر وانما سمى الكافر كافرا لانه يستر
الحق وفى الشرع انكار الشخص وجحوده عما جاء الرسول به
بالضرورة فلا يكون بين الايمان والكفر واسطة اذا فسر الايمان
بالتصديق كما فسرناه لانه متى تحقق تصديق الرسول بكل

ما علم مجيئه بالضرورة تحقق الايمان ومتى لم يتحقق هذا سواء
كان بانكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به او بانكار بعضه تحقق
الكفر هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي عليه السلام اما في
حق من لم يصل فينتفي عنه الايمان والكفر معا لانه حينئذ لا يكون مصدقا
ومنكرا وحكمه ما مر اما اذا فسر الايمان بمجموع الطاعات من
التصديق والاقرار والعمل كما مذهب المعتزلة فقد تحقق الواسطة
لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا
من الطاعات لا يكون مؤمنا لانه ما حصل له مجموع الطاعات ولا كافرا
لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي عليه السلام والمعتزلة يسمون هذا القسم
منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات
فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الكفر والايمان واسطة ايضا لان من
اتى بجميع الطاعات فهو مؤمن ومن اخل بشيء منها فهو كافر قال واذا
ثبت انه تصديق العبد وهو لا يتزايد في نفسه دل ان الايمان
لا يزيد ولا ينقص اقول لما فرغ من تحقيق الايمان وبيان بطلان مذهب
الخصوم شرع في بيان انه هل يزيد ام لا وهل ينقص ام لا فنقول
اذا ثبت ان الايمان عند المذهب المنصور هو مجرد تصديق العقد
ومجرد التصديق لا يتزايد في نفسه قوله وهو لا يتزايد في نفسه جملة
حالية مبينة لبيان هيئة الفاعل وقوله دل ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
جواب اذا تقريره ان يقال اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة
والنقصان ام لا فمن ذهب الى ان الاعمال غير داخلة في مفهومه
بل مجرد التصديق كما هو مذهبنا ذهب الى انه لا يقبل الزيادة
بانضمام الطاعات اليه ولا يقبل النقصان ايضا بارتكاب المعاصي
والتصديق في الحالين على ما كان قبلهما ولان مسماه شيء واحد

وهو

وهو الاعتقاد الجازم فيما جاء به الرسول فيكون ايمان التقي والفاسق
سواء ومن ذهب الى ان الاعمال الصالحة داخلة في مفهومه
ذهب الى انه يقبل الزيادة والنقصان بانضمام الطاعات وارتكاب
المعاصي هذا ما قالوا والحق ان الايمان قابل للزيادة والنقصان
سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر وبمعنى التصديق لان التصديق
بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف
اذ الاعتقاد بالجلي البديهيات كقولنا الشيء موجود او لم يكن
اقوى الاعتقادات ثم الاعتقاد بما هو مدون كقولنا الاشياء
المتساوية لشيء واحد متساوية وقولنا الكل اعظم من الجزء والواحد
نصف الاثنين ثم الاعتقاد بالجلي النظريات كوجود الصانع ثم ما
هو مدون كقوله واحد ثم ما هو مدون كقوله تعالى مرتبا وعلى هذا الى
الاخفى هكذا ذكره صاحب الصحائف هذا ما قيل وفيه نظر لان كونه
قابلا للشدة والضعف لا يستلزم زيادة في نفس الايمان ويؤيده قول
الشيخ محيي الدين في شرح صحيح مسلم الاظهر ان نفس التصديق تزيد
بكثرة النظر وتظاهر ولهذا تكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان
غيرهم بحيث لا يعتريه كل شبهة ولا يتزلزل اصلا بكل معارض ولا يزال
قلوبهم منشرحة والايمان مخلوق ويدل عليه بوجوه ا
انه مسبوق بالعدم لان حالة عدم المؤمن لا يكون الايمان موجودا
وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مخلوق ينتج ان الايمان مخلوق
وب ان الايمان فعل من افعال العباد وكل فعل من افعالها مخلوق
لما مر ينتج ان الايمان مخلوق وج ان الايمان مامور به وكل ما
هو مامور به فهو داخل تحت قدرة الله تعالى وكل ما هو
داخل تحت قدرته يكون مخلوقا فينتج من القياس المفصول

الايمان مخلوق

النتائج ان الايمان مخلوق وهو المطلوب بيان الصغرى والكبرى في
الكل ظاهر قال والزيادة الواردة في الايمان من حيث تحدد الاعمال
كسائر الاعراض او زيادة ثمرية واشراق نوره اقول هذا اشارة
الى جواب سؤال متجدد يرد على قوله ان الايمان لا يزيد ولا ينقص تقرير
السؤال ان يقال ان ما كلفتم من الله لا يزيد ولا ينقص غير صحيح لانه
منقوض بالزيادة الواردة فانه تعالى صرح في انه قابل لها حيث
قال واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
وما زادهم الا ايمانا وتسليما فان هذه الآيات دالة على انه قابل للزيادة
والنقصان وتقرير الجواب ان يقال انا بينا ان الايمان عبارة عن التصديق
المجرد وهو لا يتزايد بنفسه فلا انقصان له الا بالعدم ولا زيادة الا بانضمام
مثله فلا زيادة ايضا بانضمام الطاعات اليه لانها ليست بمثله فيحتاج
الى تاويل ما ورد بخلافه فنقول ان الزيادة الواردة فيما كلفتم من حيث
تحدد الامثال يعني بتعدم ما هو موجود في الزمان الاول ويتجدد
مثله في الزمان الثاني وكذا وكذا ويقوم مقامه لا من حيث انه ينضم
اليه زيادة على يزداد بواسطته وانما قلنا انه من حيث تحدد الامثال
لان بقاء الايمان لا يتصور ولا يمكن الا بهذا الطريق لانه عرض والعرض
لا يبقى زمانين كما مر في تعريفه فكان بقاؤه بتجدد امثاله كما في
الاعراض هذا ما قيل وفيه نظر لان الزيادة في العرف والاصطلاح
تطلق على الحاصل بعد انضمام شيء الى شيء آخر مع بقاء الشيء الاول
وههنا ليس كذلك بل بعدم الشيء الاول ويوجد الشيء الثاني الذي
هو مثله ! ونقول المراد من الزيادة في الايمان الزيادة من حيث
واشراق نوره وضيائه في القلوب بالاعمال الصالحة اذ الايمان له
نور وضياء كما قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على

نور

نور من ربه وهذه الثمرة والضياء تتفاوت كزيادة ثمرة الشجرة
وزيادة ضياء الشمس وشعاعها مع تساوي الشجرة في انفسها وحقيقتها
ومع علمنا بزيادة الشمس ونقصانها في حد ذاتها والحاصل ان الزيادة
تكون في عوارض الايمان ولوازمه الخارجة عنه والزيادة في العوارض
لا تستلزم الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيها ويحتمل ان يكون المراد من
الزيادة من حيث التفصيل في كل فرض يتجدد في عصر النبي عليه
السلام فانه ما من يوم الا ويتجدد ويأتي فرض بعد فرض فيؤمن
بكل فرض جاء فيزداد بالتفصيل مع ايمانه بالجملة وان كان بالجملة
في التحقيق ايمانه به وهذا التأويل مروي عن ابن عباس وعن
ابي حنيفة رضي الله عنهم وقال الامام محمد رحمه الله هذا البحث نزاع لفظي لان المراد بالايمان
ان كان هو التصديق فلا تقبلها وان كان الطاعات فتقبلها ثم ذهب
الى التوفيق بين المذهبين فقال الطاعات مكملة التصديق فكل ما
دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفا الى
اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى المكملات
محازا فحينئذ يكون الزيادة الواردة في قوله تعالى مصروفا الى المكملات
لا الى حقيقة الايمان فان قيل ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
يدل على ان الدين كان قبل ذلك اليوم ناقصا ويزيد في هذا اليوم فثبت
انه يقبل الزيادة والنقصان اجيب عنه بوجهين احدهما ان معنى
قوله اكملت اظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على اظهاره وثانيهما
ان يكون تمامه وكماله بان ارعب عدوهم كمن يقتل عدوه
من الملوك ويقول اليوم تم ملكي وكمل سلطاني وعندي
قال ثم من قام به التصديق فهو مؤمن حقا ولا يصح ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله تعالى لا يجوز ان يقول انا حي ان شاء

الله تعالى أقول لما فرغ من أن الايمان وجب بالعقل أم بالسمع ومن بيان
حقيقته ومن بيان انه قابل للزيادة أم لا شرع في ابانة ان الشخص اذا
علق الايمان بقوله ان شاء الله هل يكون مؤمنا أم لا وانما يسمون
هذا التعليق استثناء ولا يعنون به الاستثناء الاصطلاحي الذي هو
عبارة اخراج الشيء عن حكم دخل فيه هو وغيره لانه لا اخراج فيه
اصلا بل يعنون اللغوي وهو ما خوذ من ثنيت الحبل اذا وصفت
احد طرفيه على طرفه الثاني وهذا يسمى استثناء لانه ضوعف الكلام
بالتعليق واذا علق الايمان بمشيئة الله تعالى كان كانه يميل الى
مشيئته ولهذا يسمونه استثناء اذا عرفت هذا فنقول ان الشخص
اذا اتصف بالايمان الذي هو التصديق المحدد عندنا كان ذلك الشخص
مؤمنا على البتات والقطع فيكون مؤمنا حقا كما قال الله تعالى اولئك
هم المؤمنون حقا لان الايمان شيء حقيقي معلوم الحد فاذا حصل
بهذا الحد كان الذات به مؤمنا حقيقة وهذا كالقعود والجلوس
والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحد متى
وجدت بحقيقتها كان الذات قاعدا جالسا اسود ابيض وكذا قيما
نحن فيه ولا يجوز ان يعلق الايمان بمشيئة الله تعالى ويقول انا مومن ان
شاء الله تعالى لان مثل هذا التعليق انما ذكر فيما يشك ثبوته في
الحال او في معدوم على خطر الوجود لا فيما هو ثابت قطعا وههنا
ثابت قطعا فلا يعلق ونظير هذا كمن يقول انا قائم ان شاء
الله حالة القيام وانا قاعد ان شاء الله مع وجود حقيقة القعود
وانا شاب ان شاء الله تعالى حالة الشباب وكل ذلك باطل بالبديهة
وكذا هذا لان التصديق يتحقق البتة لذلك الشخص فلا وجه الى
تعليقه فان قيل كل شيء من الايمان وغيره لا يتحقق بدون مشيئته

تعالى

تعالى فالتصريح به تصريح بما هو الواقع قلنا سلمنا ذلك لكن ما يكون
على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا في الحال والمتنازع ثبوت
الايمان على ذلك التقدير فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعتمد
ذلك وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه الى ان التعليق
بمشيئة الله تعالى جايز وكذا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
فانه كان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى وكانوا يقولون لا
تحمل هذا التعليق على الشك بل على التبرك ههنا لان الشك لا يدعى
الله تعالى محال فكان للتبرك وكذا هنا ولئن سلمنا ان للشك لكن نحمل
على الشك في المآل لا في الحال لان الايمان المنتفع به هو الباقي عند
الموت وكل احد شاك في ذلك فيسال الله تعالى ابقاءه عليه في تلك
الحالة واجيب عن قولهم انا نحمل هذا التعليق على التبرك بان هذا
بحسب اللغة حكم بثبوت الايمان على تقدير المشيئة لا في الوقوع
وهذا موجب للشك فان اردتم عن التبرك هذا المعنى فمعناه انا
نشك في ايماننا للتبرك وفساد هذا واضح وان اردتم غير هذا فلا
يكون تبركا لانكم حملتم الحكم على مشيئة الله تعالى والتبرك انما يكون
في ذلك واما الجواب عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام فيمكن
جوابه ان يكون مسندا الى النبي صلى الله عليه وسلم او جبرئيل بتقدير
قل ودل عليه ذلك قوله فعلم ما لم تعلموا اي علم الله تعالى وحاصل
الجواب انا لا نسلم ان ذكر مشيئة الله تعالى في قوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام للتبرك قوله لان الشك على الله تعالى محال قلنا نسلم لكنا نقول
ان هذا الكلام يجوز ان يكون مسندا الى النبي والى جبرئيل عليهما السلام
كما قدرناه فحينئذ يكون ذكره للشك واما الجواب عن قولهم انا نحمل على
الشك في المآل لا في الحال الى آخره فبيان الشك في الحال او

الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه في الحال يشك في ايمانه في الاستقبال وذلك ضعف
الاعتقاد في الحال على ان الشك في الايمان كيف ما كان يوجب الكفر
لاطلاق قوله عليه السلام من شك في ايمانه فقد كفر واستدل اصحابنا
على ان الاستثناء غير جايز بوجوه الاول ان الشك في الحال والاستقبال
يوجب ضعف الاعتقاد في الحال كما مر تقريره وذلك غير جايز
والثاني ان الاستثناء يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك
لما لزم الخلف في موعود موسى عليه السلام حيث قال مع صاحبه ستجدني
ان شاء الله صابرا ولما صبر والخلف على الانبياء عليهم جايز ولهذا
لو قال رجل لامرأته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق وح قوله
انا مؤمن ان شاء الله يفيد التعليق لا في الواقع فلا يلزم الايمان
قال وان كفر بعد ذلك والعياذ بالله لا يتبين انه لم يكن مؤمنا
كابليس والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الاشعري
العبرة للختم اقول لما ثبت ان من جاء به الصديق يكون مؤمنا حقا
علم ان من كفر بعد ذلك وبدل هذا التصديق نعوذ بالله منه لا
يتبين اي يظهر ان المتصف به قبله لم يكن مؤمنا اي لا يتبين
بعد الاتيان بالايمان وتبدله بما يضاده انه ما كان مؤمنا قبله
وهذا كمن كان قائما في زمان ثم قعد بعده وتبدل القيام
بالقعود لم يتبين انه ما كان قائما قبله بل ظاهر انه كان
قائما في الزمان الاول والحال انه ليس بقائم فكذا فيما نحن بصدده ولو
لم يكن كذلك لزم قلب الحقايق فكان ما كان مؤمنا في ذاته
حقيقة كان في علم الله تعالى ايضا مؤمنا لان الله تعالى يعلم كل
شيء كما هو في الحال وان كان يعلم انه تتغير عنه تلك الحال كما انه يعلم
الحي حيا وان علم انه يموت بعد موته فعلى هذا من كان مؤمنا
في الحال كان وليا لله تعالى وان كان انه يكفر بعده ومن كان كافرا
كان عدوا لله في الحال وان تتغير حاله عن ذلك بعده حتى يصير
الكافر مؤمنا والمؤمن كافرا وهذا كابليس فانه حال كونه
معلما للملايكة كان مؤمنا حقا وليا لله تعالى وبعد صيرورته
لعينا مطرودا لم يظهر انه لم يكن مؤمنا قبله بل يكون مؤمنا
ثم صار بعده كافرا عدو الله فعلى التقدير فالسعيد قد يشقى
يعني يتغير حاله عند الله تعالى من السعادة الى الشقاوة وكذا بالعكس
يعني والشقي قد يسعد اي يتغير حاله عند الله تعالى من الشقاوة
الى السعادة وعند الاشعري العبرة للختم فمن ختم له بالايمان
يكون مؤمنا ابدا ومن ختم له بالكفر يكون كافرا ابدا فان كان في علم
الله تعالى ان هذا الشخص ان كان ختمه بالايمان في الحال مؤمن
وان كان مكذبا لله تعالى ولرسوله ساجدا للصنم وان كان في علمه
انه يختم له بالكفر نعوذ بالله منه يكون كافرا وان كان مصدقا
لله ولرسوله مخلصا آتيا بالعبادات فعنده السعيد سعيد
في الازل والشقي شقي في لم يزل والاول احدهما الى الآخر
واستدل بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه وعنده ان ابليس حين كان معلما للملايكة
كان كافرا وبقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين ووجه
الاستدلال به ان الله تعالى سماه كافرا في الماضي بكونه في المستقبل
بل سماه كافرا في الازل قبل وجوده اذ كلامه ازلي فدل على
ان الكافر كافر في الازل والجواب عن الحديث بما روي

عن عبد الله بن مسعود فانه قال ان خلق احدكم يجمع في بطن امه
اربعين ليلة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم
يبعث اليه ملك فيؤمر باربع كلمات فيكتب اجله وعمله ورزقه
وانه شقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح فبهذا ظهر ان المراد
من قوله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه انه يكتب خاتمة امره على السعادة او على الشقاوة وهذا
لا ينافي ما قلنا واما الجواب عن قوله تعالى فلما مر قوله والسعيد
متفرع على قوله وان كفر بعد ذلك الى آخره فالاصوب ان يذكر بالفاء
ليشعر بالتفريع اعلم ان فائدة الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبين الاشعري
لا تظهر الا ان يقال في شدة العذاب وخفته قال وايمان
المقلد صحيح لوجود التصديق وان كان عاصيا بترك الاستدلال
خلافا للمعتزلة اقول هذا عطف على قوله ان الايمان لا يتزايد وتفريع
على قوله واذا ثبت يعني اذا ثبت ان الايمان هو التصديق دل ان الايمان
لا يتزايد وان ايمان المقلد صحيح فح لا بد يقرأ بنصب الايمان ويؤيده
ما قاله المصنف في الشرح واذا ثبت ان الايمان هو التصديق كان
ايمان المقلد صحيحا ويجوز ان الواو واو استيناف فكان سائلا يتردد
من الكلام المذكور ويسأل عن المتكلم ان ايمان المقلد صحيح ام لا فقال
المجيب انه صحيح فح يجوز رفع الايمان والمقلد شخص متصف
بالتقليد ومعنى التقليد ما مر في صدر الكتاب من انه قبول
قول الغير من غير حجة وقيل هو قبول قول الغير للاعتقاد
فيه فعلى الاول يكون قبول قول العامي وقبول قول المجتهد
قول مثله من غير دليل تقليدا ولا يكون قبول قول الرسول عليه
السلام والاجماع تقليدا لقيام الحجة من المعجز وتصويب قول

النبي

النبي عليه السلام من الامة وكذا لا يكون قول العامي قول المفتي والقاضي
قول العدول تقليدا لقيام الحجة وهو كون المفتي عالما بالاحكام
وكون القاضي عالما بالعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليدا اذا عرفت
هذا فنقول اختلف اهل الملة في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب
بعضهم الى انه صحيح وان كان عاصيا بترك الاستدلال والنظر المؤدي
الى معرفة قواعد الدين وهو كفساق اهل الملة في جواز مغفرته
وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره الجنة لا محالة وهو مذهب
ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري
وكثير من المتكلمين وبعضهم قال انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
في منزلة بين المنزلتين وهو مذهب المعتزلة وقال ابو هشام
منهم انه كافر لا مؤمن فعندهم انما يحكم بايمانه اذا عرف ما يجب
اعتقاده بالدليل العقلي على وجه يمكنه مجادلة الخصم وحل جميع
ما يورد عليه من الشبه حتى اذا عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بايمانه
ومنهم قال لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان ادلة قواعد
الدين سواء احسن العبارة عن الادلة اي يبين مرتبا موجها
اولا وهو مذهب الاشعري وبعض من المتكلمين ولنا على صحة
ما ذهبنا اليه ما قاله المصنف من قوله لوجود التصديق تقريره ان
يقال ان ايمان المقلد صحيح لانا قد بينا ان الايمان عبارة عن تصديق
محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء من عند الله سواء معه دليل او لم يكن
وسواء وجد في حالة الغيب او في حالة معاينة العذاب فاذا اخبر
مخبر عن ذات الله تعالى ووحدانيته وعن جميع صفاته وعن رسوله
وعن جميع ما يجيء به الرسول من الفرائض وصدق المقلد جميع
ذلك صار مؤمنا حقا لوجود حقيقة الايمان والرجل مأمور

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 5

بالايمان حقيقة وقد اتى بما امر به لانه عبارة عن التصديق الذى مر ذكره
وقد وجد منه التصديق فينال الثواب المعهود اذ الثواب ينال
بفضل الله تعالى فينال ما وعد له سواء وجد منه التصديق عن
دليل او عن غير دليل فان قيل لو كان الرجل مؤمنا بمجرد التصديق
ومنا لاستوجب به لكان الكافرون كلهم مؤمنين ومنالين بالثواب
اذ كلهم يؤمنون عند معاينة العذاب لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله قلنا نسلم انه يوجد منهم حقيقة الايمان عند معاينة العذاب
وانهم مؤمنون لكن لا ينالون به ثواب الايمان لانه حال معاينة
العذاب او فى الآخرة لا يكون نافعا بالنص على معنى انه لا ينال
ثواب الايمان ولا يندفع به عنه عقوبة الكفر ولكن الايمان موجود
بحقيقته اذ الحقايق لا تتبدل بالعارض ولهذا قال ابو حنيفة رحمه
الله حين سئل عنه ما بال اقوام يعذبون يدخل المؤمن النار لا يدخل
النار الا كل مؤمن فقيل له فالكافر فقال هم المؤمنون يوم القيامة
كذا ذكره فى العقيدة الاكبر فقد جعل الكافرين فى الآخرة مؤمنين
لوجود حقيقة الايمان ادخال فى الايمان يقال آمنته فامن
واذا كان كذلك يكون داخلا فى الايمان ان لو عرف ما اعتقد
بالدليل العقلى حيث يامن عن الوقوع فى الشبه فاذا لم يعرف
دلالة صدق ما اعتقده لم يامن من ان يكون مخذولا فلم يكن التصديق
الخالى عن الدليل ايمانا وب ان العلم بحدوث نوعان ضرورى
كالعلم باستحالة وجود جسم واحد فى حالة واحدة فى مكانين
واستدلالى كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع ولا استدلال
مع المقلد والعلم بثبوت الصانع ووحدانيته ليس بضرورى
والايمان موقوف عليه فالمقلد لا يكون مؤمنا اذ انتفاء

الموقوف

الموقوف عليه يستلزم انتفاء الموقوف اجيب عن الاول بانا نسلم
ان الايمان هو الادخال فى الامان لكن بشرط ان يقترن بالخبر ولم
يعد بكلمة الباء واللام كما اذا قيل آمن فلانا فاذا قيل اخبره فلان بكذا
او آمن به او آمن له فلا يراد به الا التصديق وعن الثانى بانا لا نسلم
انه من لم تكن له العلم بالاستدلالى لثبوت الصانع وحدوث العالم لم
يكن مؤمنا فان الرسول عليه السلام يعد من آمن به وصدقه
فى جميع ما جاء به من عند الله مؤمنا ولا يشتغل بتعليم الادلة
العقلية فى الايمان الاعتقادية مقدار ما يصير به مستدلا فلو لم يجز
الايمان بدون الاستدلال عليه لما صح حكم النبى عليه السلام بصحة
ايمان من صدقه فى جميع ما جاء به من عند الله وليس فليس
اعلم ان فايدة الخلاف فى ان ايمان المقلد هل هو صحيح ام لا انما تتحقق
فى حق من نشأ على شاهق الجبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة
ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض واخبره انسان بما يعترض
عليه اعتقاده فصدقه ذلك الشخص فيما اخبره من غير تفكر وتامل
فعند القايلين بصحته انه صحيح وعند القايلين بعدم صحته لا فانا
من نشأ بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من
ذوى النهى والابصار وتفكر فى السموات والارض آناء الليل واطراف
النهار فذلك نوع استدلال منه ولا يكون داخلا فى حد المقلد
وان كان لا يهتدى الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة
المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والافزاع
يصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيته فلم يكن فيه
خلاف بيننا وبين الاشعرى وانما الخلاف فيه بيننا وبين
المعتزلة قال والايمان والاسلام واحد خلافا لاصحاب

ركنه اذ حقيقته هو الله اعلم وانه يعرف والاستدلال المعتزلة
على مطلوبهم لو جعلت ان ص

الظواهر لقوله تعالى قالت الأعراب آمنا الآية أقول من جملة الابحاث
المتعلقة بالايمان ان الايمان والاسلام هل هما واحد ام لا بمعنى انهما
مترادفان كالليث والاسد ام متغايران متباينان كالانسان والفرس
فنقول اختلف الائمة في ان الايمان هو عين الاسلام او غيره
فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى انهما
شيء واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم
وكل مسلم مؤمن وان اختلفا بحسب اللغة اذ الايمان في
اللغة هو التصديق والاسلام الانقياد وقيل الاسلام هو الاخلاص
كما قال تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين اي اخلص واستدلوا
على مطلوبهم بوجوه آ الايمان هو التصديق بالله تعالى والاسلام اما
ان يكون ماخوذا من التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى
او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان
فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده بانه تعالى
خالقه فح يكون كل مؤمن مسلما وكل مسلم مؤمنا وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ان الايمان هو التصديق بالله فقط حتى يلزم ما
ذكرتم والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله تعالى
بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كما مر
واما ثانيا فلانا لا نسلم انه اذا كان بمعنى الانقياد والخضوع تحقق التصديق
لجواز ان يكون الخضوع والانقياد للخوف من قتل النفس وسبي
الاولاد فح لا يكونان متلازمين واما ثالثا فلان صدق كل واحد منهما
على الآخر لا يوجب الاتحاد بينهما بحسب المفهوم فيجوز ان
يكون بينهما مغايرة في المفهوم مع التلازم بينهما كما في الانسان
والناطق فانهما متلازمان مع ان مفهوميهما متغايران وب
لو كانا

لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله وفيه ما فيه وج ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام ينتج
ان الايمان هو الاسلام وهو المطلوب اما بيان الصغرى فظاهر
واما بيان الكبرى فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فلو كان الدين
غير الاسلام لما صدق عليه بهو هو لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
وفيه بحث لان صدقه عليه لا يوجب اتحادهما في المفهوم كما في الانسان
والحيوان فان الحيوان صادق على الانسان بهو هو مع انهما متغايران
بحسب المفهوم ولانهما لو كانا متحدين في المعنى لم يكن الخبر مفيدا
فائدة معتادة كقولنا الانسان بشر وكلام الله تعالى منزه عنه
ود ان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات على وحدانية
الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك في ذلك والاسلام هو اسلام
المرء نفسه بكليتها واذا كان كذلك كان وجود احدهما بدون الآخر
محالا فلا يتصور ان ياتي المرء بجميع شرائط الايمان ثم لا يكون مسلما
او ياتي بجميع شرائط الاسلام ثم لا يكون مؤمنا وايضا ما فيه وقال
بعض الحشوية واصحاب الظواهر انهما متغايران وتمسكوا عليه بوجهين
الاول ما اشار المصنف اليه بقوله لقوله تعالى وهو متعلق بقوله خلافا
لاصحاب الظواهر تقريره ان يقال ان الله تعالى نفى الايمان مع اثبات
الاسلام في قوله عز من قائل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلو كان الايمان عين
الاسلام لما صح نفي احدهما مع اثبات الآخر ولزم التناقض فاللازم
باطل والملزوم مثله بيان الكل ظاهر والثاني قوله عليه السلام فانه
عرف الايمان والاسلام بسؤال جبريل عليه السلام في الخبر المشهور
الذي رواه عمر بن الخطاب ان جبريل عليه السلام سال عن النبي

اي عن عدم الفائدة م

فيه م

عليه السلام فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله
وملايكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره
فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج
البيت ان استطعت سبيلا قال صدقت ففرق النبي عليه السلام
بينهما فدل على انهما متغايران والجواب عن الاول بما سياتي
وعن الثاني بوجهين آ انا لا نسلم ان جبرئيل عليه السلام سال في
المرة الثانية عن الاسلام بل ساله عن احكام الشرايع كما ذكر في
بعض الروايات انه ساله عن شرايع الاسلام فاجابه بما اجابه
وب انا نسلم ان سؤاله في المرة الثانية عن الاسلام لكن يجوز ان
يكون المراد منه الشرايع مجازا كما ذكر الايمان واريد به الصلوة
في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
كما مر وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز كما مر قال لكن الاسلام شرعي
وهو بمعنى الايمان ولغوي وهو بمعنى استسلم وانقاد ودخل
في السلم وهو الذي اثبته لهؤلاء الاعراب مع نفي الايمان عنهم
اقول هذا اشارة الى جواب شبهتهم المتعلقة بالآية تقريره ان يقال ان
الاسلام يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما لغوي وهو الاسلام
والانقياد وهو المراد من قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام اسلمت
لرب العالمين وعن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا واجعلنا مسلمين
لك اي مستسلمين لامرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا
مؤمنين لك لانهما لم يزل كانا مؤمنين وثانيهما شرعي وهو نفس
الايمان الذي هو مراد من قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منهم والذي اثبته الله تعالى لهؤلاء الاعراب مع نفي

الايمان

الايمان عنهم المعنى الاول لا الثاني اي اللغوي لا الشرعي فيكون معنى الآية
والله اعلم قولوا استسلمنا خوفا من معرة السيف اذ لو كان
المراد منه حقيقة الاسلام والحال ان الآية في حق المنافقين وكان
الاسلام عندهم هو من امور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبرئيل
وقد انقاد اهل النفاق له وقبلوه لكان ينبغي ان لا يقبل ايمان
المخلص وهذا ظاهر الفساد قوله دخل في السلم معناه في السلامة
والنجاة والحق ان اثبات اتحادهما صعب عظيم لان كلام الله تعالى
وكلام الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما قال الله تعالى ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يقتضي المغايرة
بينهما وقال النبي عليه السلام في جواب جبرئيل عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله الحديث مع انهما موافقان للعقل لما مر من ان الايمان هو
التصديق ضرورة لغة وعرفا وهو الانقياد والخضوع غاية ما في
الباب انهما متلازمان والتلازم لا يوجب اتحادهما في المعنى كما مر
ثم التوفيق بين المذهبين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار
وجعلوا الاقرار لدلالته على الاعتقاد قائما مقام الاعتقاد والاسلام
ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى
الحقيقة ذهب الى التغاير بهما والخوض في هذه المسئلة لا طائل تحته
فلهذا اعرضنا عن اطنابها قال ومقترف الكبيرة لا يخرج عن الايمان
لبقاء التصديق والعاصي اذا مات من غير توبة فهو في مشية الله تعالى
ان شاء عفى عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه صغيرة او
كبيرة ثم عاقبته امره الجنة ولا يخلد في النار ولا يلعن صاحب
الكبيرة ومن تاب عن كبيرة صحت توبته مع الاصرار على كبيرة اخرى
ولا يعاقب بها ومن تاب عن الكبيرة لا يستغني عن توبة الصغيرة

الصغائر

ويجوز ان يعاقب بها عند اهل السنة والجماعة وعند الخوارج
من عصى صغيرة او كبيرة فهو كافر يخلد في النار وعند المعتزلة
ان كانت كبيرة يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر وان كانت
صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها وان ارتكب
الكبائر لا يجوز العفو عنها وقالت المرجئة لا يضر مع الايمان
ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة اقول ومن جملة ما يتعلق ببحث
الايمان ان مقترف الكبيرة اي مكتسب الكبيرة والاقتراف الاكتساب يعني
مكتسب الذنوب الكبيرة عمدا بماذا يسمون وان حكمهم في الآخرة ما هو
قال اهل الحق ان من اكتسب وكان غير مستحل لها ولا مستخف بمن
نهى عنها بل لغلبة شهوة يفعل ذلك ويرجو الله ان يغفر له ويخاف
ان يعذبه فاسمه مؤمن بقي على ما كان عليه من الايمان ولم يزل
عنه ايمانه ولم ينتقص ولا يخرج احد من الايمان الا من الباب الذي
دخل فيه واما حكمه فانه لو مات العاصي من غير توبة فلله تعالى فيه
المشية ان شاء عفى عنه بفضله وكرمه او ببركة ما معه من الايمان
والحسنات او بشفاعة بعض الاخيار وان شاء عذبه بقدر ذنبه
ثم عاقبة امره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار صغيرة كانت الذنوب
او كبيرة ولهذا كان ابو حنيفة يسمى مرجيا لتاخيره امر صاحب
الكبيرة الى مشية الله تعالى والارجاء هو التاخير وروي عنه انه
قيل له ممن اخذت الارجاء فقال من الملائكة حيث قالوا لا علم
لنا الا ما علمتنا ولا يلعن صاحب الكبيرة لانه مؤمن ولم يخرج
ايمانه عنه ولم ينتقص ايضا ايمانه فلم يلعن ومن تاب اي رجع
بالاخلاص عن المعاصي الكبائر لا يستغني عن توبة الصغائر يعني
لا بد للصغائر من توبة اخرى على انفرادها فعندنا يجوز ان

يعاقب

يعاقب الله تعالى بسبب الصغائر والضمير في قوله بها راجع اليها وعند الخوارج
وهم الطائفة التي مر ذكرها ان من عصى الله تعالى فقد كفر فكان
اسمه كافرا وحكمه ان يخلد في النار سواء كان تلك المعصية صغيرة
او كبيرة ومنهم من يفرق بين الصغيرة والكبيرة ويحكم بكفره وتخليده
في النار بارتكاب الكبيرة دون الصغيرة وحكي عن نجد الحنفي صاحب
النجدات من الخوارج ان صاحب الكبيرة لا يخلد بل يعذب لا محالة
بقدر ذنبه ولا يجوز العفو عنه ثم كانت عاقبة امره دخول الجنة
وذهبت المعتزلة الى ان المعصية ان كانت كبيرة فاسمه فاسق
ولا يسمى مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس بمؤمن فلانه ما اتى به بجميع
الطاعات فان عنده الايمان عبارة عن مجموع الطاعات فاذا انتفى بعضه
لا يكون مؤمنا واما انه لا يكون كافرا فلانه مصدق فيكون لهذا الشخص
عندهم منزلة بين المنزلتين والمنزلتان هما الايمان والكفر فلا يكون شيئا
منهما ويكون قسما آخر هذا اسمه عندهم واما حكمه فانه لو مات قبل
التوبة خلد في النار ولم ينفعه ايمانه وطاعته وليس في الحكمة عفوه
ومغفرته وان كانت صغيرة فهو عندهم مؤمن ولو اجتنب
الكبائر استحق مغفرة الصغائر ولا يجوز لله تعالى ان يعذبه على
الصغائر وزعمت المرجئة وهم طائفة يقال لهم مرجئة لان معنى
الارجاء اعطاء الرجاء وهذا المعنى مناسب لمذهبهم فلهذا يسمون
مرجئة ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر وكما
ان الحسنة لا تنفع مع الكفر فان السيئة لا تضر مع الايمان وحكي
هذا المذهب عن مقاتل بن سليمان صاحب التفسير فالحاصل
في هذه المسئلة ان الامة اختلفت اربع فرق فرقة قالوا ان
المعصية لا تخرج عن ايمانه ولا يخلد ذلك الشخص في النار اعم

من ان يكون من الصغائر او من الكبائر وهو مذهب اهل السنة وفرقة
قالوا بعكس هذا يعني خرج المؤمن عن ايمانه وخلد في النار اعم
من ان يكون صغيرة او كبيرة وهو مذهب الخوارج وفرقة تفرق بينها
فقالوا ان كانت كبيرة خلد في النار ان مات قبل التوبة وان كانت صغيرة
لا يعذب اصلا وهو مذهب المعتزلة وفرقة تقول لا يضر الذنب
اصلا سواء كان صغيرا او كبيرا مع الايمان فلا يعذب المؤمن اصلا
كما لا تنفع الطاعة مع الكفر اصلا وهو مذهب المرجئة قال والصحيح
قولنا لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
فسمى قاتل النفس عمدا مؤمنا وقال وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فسمى الباغي مؤمنا اقول لما فرغ عن بيان المذاهب الاربعة
على التفصيل شرع في دليل اهل السنة والجماعة واستدل على ان صاحب
الكبيرة مؤمن واقتصر عليه ولم يبين حكمه فنقول استدل اصحابنا
بوجوه احدها ما اشار اليه المصنف بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى ووجه الاستدلال بهذه التي هو قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا الى قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة من ثلثة اوجه احدها
انه تعالى ابقى اسم الايمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل العمد
الخالي عن الشبهة ولا شك في كونه كبيرة فسمى قاتل النفس عمدا مؤمنا
فلو كان الشخص خارجا عن الايمان بسبب الكبيرة لما سماه تعالى مؤمنا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة وبيان بطلان التالي كلاهما
ظاهر وثانيها انه تعالى ابقى اسم الاخوة الثابتة بالايمان بقوله تعالى انما
المؤمنون اخوة بين القاتل واولياء المقتول بقوله فمن عفي له من
اخيه شيء فاتباع بالمعروف فلو كان خارجا عن ايمانه بسبب الكبيرة
لما ابقى الله تعالى الاخوة بالايمان لان انتفاء العلة والسبب يستلزم
انتفاء المعلول والمسبب لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وهذا ايضا

ظاهر

١٤٣

ظاهر وثالثها انه تعالى ما اخرج مرتكب هذه الكبيرة عن استيهال التخفيف
والمرحة بقوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ولو كان هذا الشخص خارجا
عن الايمان بسببه لاخرج عن التخفيف والمرحة وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم وعلى هذا الاستدلال بالآية المذكورة من هذه الوجوه الثلاثة
على نحو ما بيناه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وجب ايضا ما قاله المصنف
من قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ووجه الاستدلال
به انه تعالى ابقى اسم الايمان لهما مع ان احداهما باغية والبغي من جملة
الكبائر فلو كان الشخص خارجا عن الايمان بسبب العصيان الكبير
لما ابقى الله تعالى اسم الايمان للباغي فاللازم باطل والملزوم مثله
فان قيل هاتان الآيتان تدلان على الصورة الجزئية والصورة
الجزئية لا تثبت المدعى الكلي قلت لا نسلم ان الصورة الجزئية لا تثبت
المدعى الكلي والمسالم تثبت اذا كان قائلا بالفصل اما اذا لم يكن قائلا بالفصل
فتثبت الكلي وههنا لا قائل بالفصل فتثبت المدعى وقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فانه تعالى ابقى اسم الايمان
لشارب الخمر مع انه من جملة الكبائر فلو كان خارجا عن الايمان بسببه
لما ابقى الله تعالى اسم الايمان وليس خليس ولا يقال لو لم يخرج المؤمن بفسقه
عن الايمان كما جعل الله تعالى الفاسق في مقابلة المؤمن لكنه جعله حيث
قال على سبيل الانكار اممن كان مؤمنا كان فاسقا فذل انه يخرج
عن الايمان بفسقه لان احد القسمين لا يصدق على الآخر لانا نقول
ان المقابل هو الفاسق المطلق وهو كافر والمؤمن ليس بفاسق
مطلق بل هو فاسق من وجه وليس بفاسق من وجه امّا انه فاسق
من وجه فلانه ارتكب المعصية واما انه ليس بفاسق من وجه فلانه
مصدق حق التصديق فلا يكون فاسقا مطلقا والدليل على ان المراد

بالفاسق في الآية هو الكافر بسياق الكلام وهو قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فان مكذب النار كافر و ح ان الايمان
هو التصديق وضد التكذيب عالم يتبدل التصديق بالتكذيب بقي الذات
موجودا كما ان القيام مثلا يتبدل بالقعود بقي الذات قائما فلم يكن
الفاسق خارجا عن الايمان مالم يتبدل التصديق بالتكذيب واذا ثبت
انه لا يخرج عن الايمان بفسقه فنقول ان عاقبة امره الجنة لامحالة
لما ورد من الوعد للمومنين بالثواب في دار الآخرة في كثير من الآيات
منها قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها الآية وصاحب الكبيرة مومن وقد عمل
الصالحات فيدخل في الجنة بحكم هذه الآية وقوله ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الانهار الآية وقوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية والتقدير في هذه الآيات كالتقدير
في الاولى هذا ما قيل وفيه نظر لان القائل ان يقول ان هذه الآيات دلت
على ان المومن العامل الصالحات له جنات ولم يدل على ان المومن الفاسق
له جنات قوله وصاحب الكبيرة مومن وقد عمل الصالحات قلنا ما نقول
في حق رجل مومن امضى عمره بالفسق ولم يعمل الصالحات اصلا فان
قيل ايمانه عين العمل الصالح قلنا لو كان كذلك لزم عطف الشيء على
نفسه على ان اهل السنة استدلوا على المغايرة بين الايمان والعمل
بمثل هذا العطف فلو كان الايمان عين العمل الصالح لزم تناقض وانه
محال فان قيل ذكر الشيء للشيء لا ينافي حكم ما عداه قلنا لا نسلم والا لما كان
كذلك ان لو لم يكن فيه اداة الحصر اما اذا كان فيه اداة الحصر فينافي
حكم ما عداه وههنا كذلك لان تقديم الجار والمجرور الذي هو الخبر دال
على الحصر فلم يدخل غير هذه الاشخاص الموصوفة بالايمان والعمل الصالح
الجنة ولئن سلمنا انه لا ينافي حكم ما عداه لكن لا يدل على المطلوب

جزما

حزما واجيب الخوارج بان من فعل العصيان اعم من ان يكون صغيرا او ١٤٤ ا
كبيرا فهو معذب في النار وكل ما هو معذب في النار فهو كافر ينتج
ان العاصي كافر اما بيان الصغرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والذنوب كلها في حق اسم العصيان
واحد واما بيان الكبرى فلوجهين احدهما قوله تعالى واتقوا النار التي
اعدت للكافرين فاذا اعدت للكافرين لا يكون معدا للمومنين وثانيهما
ايضا قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الآية
دالة على اختصاص العذاب بالكفار باداة الحصر والجواب عنه
من وجوه الا نسلم ان كل من يعذب في النار فهو كافر قوله لقوله
تعالى لا يصلاها الا يه وقوله اعدت للكافرين قلنا المراد من الآية
الاولى والله اعلم انها يصلى الاشقى كذب على طريق الاصالة وكذا من
الآية الثانية انها اعدت للكافرين على طريق الاصالة فلا ينافيان
ان يكون المومن معذبا بالنار وان تكون النار معدة للمومنين على
طريق التبعية فحاصل هذا الجواب راجع الى منع كلية الكبرى و ب
انا نسلم ان من فعل المعصية اعم من ان يكون صغيرة او كبيرة
فهو معذب في النار بحكم هذه الآية التي ذكرتم لكن لا نسلم ان هذه الآية
مشتملة على محل النزاع الذي هو المومن الفاسق لان الآية وردت
في حق الكافر لانه قال ويتعد حدوده والحدود اسم جمع والمومن
لا يتعدى جميع حدود الله تعالى لان الفاسق المومن لا يتعدى
من التصديق فلا يكون داخلا في حكم هذه الآية فحاصل هذا الجواب
ان يقال ان القياس الذي ركبتم لا يدل على مطلوبكم لانه مركب من
موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى وهذا الضرب ينتج
الموجبة الجزئية ولا ينتج الموجبة الكلية فلا يثبت مطلوبكم و ج

الثاني ح

ان نعارض ونقول ما تقولون في زلات الانبياء عليهم السلام هل كانت
تسمى عصيانا ام لا فان قالوا لا فقد كفروا الله في قوله وعصى آدم ربه
فغوى ونسبوه الى الظلم حيث عاتب داود عليه السلام وغيره من
الانبياء على ما وجدت منهم من الزلات وهذا كفر وان قالوا نعم كان
ذلك عصيانا منهم قيل لهم فهل كفروا واستحقوا الخلود في النار بسبب
ذلك ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا ايضا وان قالوا لا انتقلوا لمذهبهم
وحاصل هذا الجواب ان نقول وان دل دليلكم على ان العاصي كافر
وحكمه الخلود في النار لكن عندنا ما ينفيه وهو ان بعض الانبياء يقع
منهم الزلات مع انهم لا يكونون كافرين ولا يكونون مخلدين في النار
بالاتفاق واحتج المعتزلة على اثبات المنزلة بين المنزلتين بان
الناس اختلفوا في اصحاب الكبيرة على اقوال منهم من قال انه مؤمن
بما معه من التصديق فاسق بما اقترف من الذنب وهو قول
جماعة اهل السنة ومنهم من قال انه كافر وفاسق وهو قول الخوارج
ومنهم من قال هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه فاتفقت
الامة على اطلاق اسم الفاسق واختلفوا في اطلاق اسم المؤمن والكافر
والمنافق واخذنا نحن بما اتفقوا عليه وهو اسم الفاسق وتركنا ما
اختلفوا فيه فقلنا انه فاسق وليس بمؤمن ولا منافق هذا من حيث
الاسم واما من حيث الحكم الذي هو الخلود في النار فاحتجوا عليه من
وجوه الاول قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
فهاتان الآيتان صريحتان في ان من عصى كبيرة يخلد في النار والثاني
قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا وهذه الآية الى آخرها
تدل على المغايرة بين الفاسق والمؤمن وعلى ان يكونا فسيقين

لان

لانا الله تعالى جعل الفسق بمقابلة الايمان وجعل المؤمن فسيقا والفاسق
فسيقا فدلت ان الفاسق غير المؤمن وايضا يدل على حكم الفاسق
الذي هو الخلود في النار لانه تعالى بين حكم كل واحد منهما فقال
اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما
كانوا يعملون واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها فكان الآية دليلا انتفاء اسم الايمان
وثبوت اسم الفسق ودليل حكم التخليد والثالث قوله تعالى
في صفة الكفار انهم الى الجحيم لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين فان هذه الآية تدل على انهم دائمون في النار اذ لو
خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية فتعقل
واما اثبات المنزلة بين المنزلتين فباطل لانه لا واسطة بين التصديق
والتكذيب الا الارتياب وهو ايضا كفر فلم يكن بين الايمان والكفر
واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول وعينه
نظر لان لقائل ان يقول انا نثبت الواسطة على اصلنا واصطلاحنا
فانا فسرنا الايمان بمجموع الطاعات من التصديق والاقرار
والعمل كما مر في تحقق الواسطة لان من صدق الرسول
في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من الطاعات لا يكون
مؤمنا لانه ما حصل بمجموع الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر
شيئا مما جاء به النبي عليه السلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثبات
المنزلة بين المنزلتين مخالف للاجماع لان الامة اجتمعت على
ان لا منزلة بين الايمان والكفر فمن اثبت المنزلة فقد خالف
الامة وانه باطل هكذا مذكور في تبصرة الادلة واما الجواب
عن ادلتهم فاما عن الاول فلما سيجيء واما عن الثاني فلما مر

من انا نقول ان الآية وردت في الفاسق المطلق وهو الكافر والمؤمن
ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية مطيع
بما معه من الايمان والفاسق المطلق من كان فاسقا من جميع
الوجوه بحيث ليست معه طاعة اصلا والمؤمن الفاسق ليس
كذلك لانه موصوف بطاعة بوجه ما لانه مطيع بما هو رأس كل
طاعة وهو التصديق فليس هو بفاسق مطلق والدليل على ان
المراد بالفاسق الفاسق المطلق الكافر سياق الآية على ما مر
بيانه في تقرير جواب السؤال واما عن الثالث فلانا نقول ان
المراد من الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول انه الموصوفين بالفجور انما هم
الكفار بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة
والثاني هو انه يجب حمل الفجار في قوله تعالى على الكفار دون
صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه
الآية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل
النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته فيجب ان لا يحصل دخول النار الا للكفار وكقوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فان هذه الآية تدل على ان ماهية العذاب
مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا
عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق وعند ذلك من الآيات الواردة
على هذا النهج سبيل كقوله لا يصلاها الا الاشقى والقائل ان يقول ان هذه
الآيات التي ذكرتم تبطل مذهبكم فان عندكم يجوز ان يعذب المؤمن
الفاسق بقدر ذنبه وهذه تدل على ان المؤمن الفاسق لا يعذب

اصلا

اصلا وبينهما منافاة واحتجت المرجئة على مطلوبهم بالنصوص
الواردة على تخصيص العذاب بالكافرين مثل قوله تعالى لا يصلاها
الآية وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان
هاتين الآيتين تدلان على تخصيص العذاب بالكفار اما الاولى
فلانها مشتملة على اداة التخصيص وهو حرف لا والا واما الثانية
فلما مر وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فان
هذه الآية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض
الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا والجواب ان ما ذكرتم منقوض
بقوله تعالى خبرا عن احوال القيامة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان هذه الآية نص في ايصال
الثواب والعذاب الى كل من عمل خيرا كان او شرا قليلا او كثيرا
وما ذكرتم يحتمل معاني اخرى فلا يكون حجة عليها ثم انهم اختلفوا
في المعصية الصغيرة والكبيرة فقال بعضهم ان كل معصية يصدق
عليها الاسم فهي كبيرة وكل ما يتغفر منها فهي صغيرة لقوله عليه
السلام لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وقال
بعضهم كل معصية اوعد عليها بالنار فهي كبيرة وما لم يكن كذلك
فهي صغيرة وقال بعضهم كل معصية وجب بها الحد فهي كبيرة
وما لم يجب بها الحد فهي صغيرة قال والتخليد لقاتل العمد
وغيره محمول على المستحل اقول هذا اشارة الى جواب شبهة
المعتزلة الخوارج بتقرير شبههم ان من ارتكب الكبيرة فهو مخلد في
النار وكل ما هو مخلد في النار فليس بمؤمن ينتج ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن اما بيان الكبرى فظاهر واما بيان الصغرى
فلقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وغير ذلك من الآيات الواردة على هذا المنوال
وتقرير الجواب ان يقال ان التخليد المذكور لقاتل المؤمن عمدا في الآية
الاولى ولغير القاتل في الآية الثانية وغير ذلك محمول على المستحل
يعني يحمل على الشخص الذي يرى قتله حلالا فقتله لانه لما رأى قتله
حلالا يكون كافرا والكافر هو الذي يخلد في النار لا المؤمن وانما قلنا
انه محمول على المستحل لانه لما دل الدلايل المذكورة التي لا شبهة فيها على
ان مرتكب الكبيرة مؤمن ولا يخلد في النار ويدخل الجنة لا محالة احتيج
الى تاويل ما ورد من الآيات بخلافه وحمله على المستحل لئلا يتناقض
كلام الله تعالى فيما اخبر وقال بعض اصحابنا قلنا في تاويل قوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا الآية اي متعمدا لايمانه اي قتله لاجل انه مؤمن ومن
هذا قصده في القتل يكون كافرا فان قيل هذا وعيد القتل لا وعيد الكفر
لانه تعالى قابله بقتل المؤمن دون الكفر قلنا لا وجه الى جعله جزاء للقتل
بدون الكفر لما مر انه مؤمن واثبت ذلك بالدليل القطعي والقول بخلود
المؤمن في النار باطل فلا يمكنه القول بان هذا جزاء قتله الا بعد اثبات
زوال الايمان ولئن سلمنا انه جزاء القتل وغير محمول على المستحل لكن
لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم حتى يثبت مطلوبكم بل هو عبارة عن
المكث الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان
فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد
منه الا طول المكث واذا كان كذلك فلا تدل هذه الآيات على ان
المرتكب مخلد في النار اعلم ان الضمير المجرور في قوله وغيره راجع الى قاتل
العمد اي التخليد لغير قاتل العمد وقوله قاتل العمد اضافة المميز الى
المميز كما في رطل زيت والاضافة ههنا بمعنى من قال ولا يجوز
الخلف في الوعد وكذا في الوعيد في الصحيح اقول الخلف ترك
ايفاء

ايفاء ما وعد اعم من ان يكون خيرا او شرا اذا عرف هذا فنقول اتفق اصحابنا
على ان الخلف في الوعد اي في وعد الله تعالى المؤمنين بالثواب لا يجوز
واختلفوا في الوعيد اي في وعيد الله تعالى وهو الاخافة بالعذاب والنار
للكافرين والفاسقين من المؤمنين فقال بعضهم يجوز وقال بعضهم
لا يجوز والصحيح ان الخلف لا يجوز مطلقا اعم من ان يكون في الوعد
او في الوعيد واستدلوا عليه من وجوه احدها قوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد وقوله ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وهذا صريح
في انه لا يجوز الخلف وب انه لو جاز الخلف عليه لجاز ان يقال له انه
مخلف الوعيد والتالي غير جايز بالاتفاق فكذا المقدم لان عدم جواز
اللازم يستلزم عدم جواز الملزوم وج انه لو كان الخلف جايزا لزم
كذب ما اخبر الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله فان قيل لا نسلم انه يلزم
الكذب لان الكذب يكون في الماضي دون المستقبل قلنا ان الاخبار مع
العلم ان المخبر به على خلاف ما اخبر كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل
كما قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم الآية ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون
وهذا اخبار في المستقبل مع ان الله تعالى كذبهم فان قيل ان الآيات
وردت بتعذيب مرتكبي الذنوب عامة ولو اخرج منها شيء كان خلفا
والحال انكم قايلون بجواز المغفرة والعفو فيلزم احد الامرين اما
عدم جواز المغفرة لمرتكبي الذنوب واما جواز الخلف على الله تعالى
وكلاهما باطل عندكم فكيف يمكنكم الاستدلال على جواز الخلف اجاب
بعض اصحابنا عن هذه الشبهة بانا نسلم ان الآيات الواردة في الوعيد
عامة يتناول جميع العصاة من غير تخصيص ولكن يجوز
الخلف في الوعيد لانه كرم والكرم لايق بصفات الله تعالى وهذا

الجواب مخصوص بهذه الطائفة قال ولما جاز عندنا غفران الكبيرة
بدون الشفاعة لأن نجوز بشفاعة الأنبياء والأخيار أولى
وعند تم لما امتنع العفو فلا فائدة في ايجاب الشفاعة اقول
هذه المسئلة في الحقيقة هي عين المسئلة الاولى لان كل واحدة منهما غفران
صاحب الكبيرة لكن في المسئلة السابقة بدون شفاعة النبي والاخيار
وههنا بشفاعتهم ولهذا اردفها لها ودل على انفرادها والشفاعة
طلب العفو من الذي وقع الجناية في حقه وقريب من هذا
المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم لطلب التجاوز عن امور
مخوفة وشدائد موبقة اذا عرفت هذا فنقول انه لما ثبت
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضله
وكرمه ورحمته وكانت المغفرة تحت الحكمة فجاز ان يغفر الله
له بشفاعة الرسل والانبياء وبشفاعة الاخيار من الآباء والابناء
والاقارب والاستاذين والتلامذة بالطريق الاولى وعند اى
عند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة
ممتنعة كانت كذلك مع الشفاعة بمغفرة الكافر احتجت المعتزلة
من وجوه ا قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والظالم الفاسق
ليس بمرضي فدل هذه الآية ان الشفاعة لا تتحقق للظالم الفاسق
لانها مشتملة على اداة الحصر ومن هذه الآية ايضا اشارة الى اثبات
الشفاعة للمطيعين ولهذا اتفقت المعتزلة معنا على وجوب
الشفاعة المقبولة لنبينا محمد عليه السلام الا ان تاثيرها من
زيادة المنافع للمطيعين عندهم واصحاب الكبائر ليسوا بمطيعين
فلا شفاعة لهم وعندنا تاثيرها في اسقاط العذاب وب
قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق

ظالم لان الظلم من فعل الظلم والفاسق كذلك ولا يكون له شفيع يقبل
شفاعته اذ لو كان له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع
والتالي منتف بالآية فكذا المقدم وج قوله تعالى وما للظالمين من انصار
ولا شك ان الشفيع من الانصار فلو ثبت الشفاعة للظالم ثبت له الناصر
وهو منتف بالنص فكذا الشفاعة ود ان القول باثبات الشفاعة
لاهل الكبائر جرئة وحث الناس على الذنوب وهو باطل
فكذا اثبات الشفاعة اجيب عن الاول من وجهين احدهما
انا نسلم ان الشفاعة لا تكون الا لمن ارتضى الله تعالى ولكن لا نسلم ان الفاسق
والظالم ليس بمرضي لله تعالى بل هو مرضي الرضاه لانه مومن والله
تعالى راض بايمانه والشيء المرضي عند الله لا يخرج المتصف بذلك
الشيء من كونه مرضيا عند الله فان قيل هذا الدليل انما يصح ان لو صدق
الخصم ان هذا الشخص مومن وليس كذلك لانه يقول انه ليس
بمومن ولا كافر قلنا لما بينا بطلان مذهبهم ثبت انه مومن فصح
الدليل والثاني ان معنى الآية والله اعلم لا يشفعون الا لمن ارتضى
الله ان يشفعوا له فلم قلتم ان الله تعالى لا يرتضي بشفاعة صاحب
الكبيرة بل هو عين النزاع لان الخلاف فيه وعن الثاني والثالث بجواب
واحد وهو ان يقال ان هاتين الآيتين لا بد وان تكونا عامتين في
الاعيان وفي الازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نسلم انهما
كذلك ولكن ان يجاب عن الآية الاولى بوجه آخر وهو ان يقال
ان المراد من الظالم هو الكافر لا المومن الفاسق لان الظالم المطلق
هو الذي لا عدل معه اصلا فاما المومن الفاسق الذي معه
الايمان فلا يسمى ظالما على الاطلاق ج يدل الآية على ان الظالم
المطلق الذي هو الكافر لا شفاعة له ولا نزاع فيه وعن الآية

الثانية بوجه آخر وهو ان يقال ان الشفاعة هي الطلب على وجه
الخضوع والنصرة هي المدافعة على وجه القهر والاستيلاء فلا
يلزم من نفي احدهما نفي الآخر وعن الرابع بان نقول لا نسلم
ان اثبات الشفاعة تجرئة على الذنوب لان كل من ارتكب
مأثما لا يدري بطريق اليقين انه ينال شفاعة وعند الخصم انه
يقدر على التوبة لا محالة وذلك صحيح ولا تجرئة فيه عندهم
فهذا اولى بل في اثبات الشفاعة دفع الياس والقنوط
الموقعين بصاحبها في الكفر قال ومذهبهم مردود
بالنصوص والاخبار اقول لما فرغ من بيان المذهبين مذهب
اهل السنة والجماعة ومذهب المعتزلة اشار الى بطلان مذهبهم
والمراد من النصوص الآيات الواردة في اثبات الشفاعة وبالاخبار
الاخبار الواردة من صدر الرسالة خاتم النبيين محمد عليه الصلوة
والسلام اذا عرفت هذا فنقول ان مذهبهم مردود باطل بالنصوص
منها قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا والمراد العهد هو كلمة الشهادة كذا روي عن ابن عباس
وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن بالايمان والتوحيد لقوله عليه
السلام من قال لا اله الا الله فهو عهد الله ومنها قوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين فانه تعالى ذكر ذلك في معرض التهديد
للكفار فلو كان المسلم كذلك يعني لا تنفعهم الشفاعة لم يكن
لتخصيص الكفار معنى بالذكر الا يرى ان اعطاء الكتاب بالشمال
لما ورد توعيدا للكفار يختص بهم ومنها قوله تعالى فاعف عنهم
واستغفر لهم وكذا قوله جل جلاله واستغفر لذنبك وللمؤمنين

والمؤمنات

والمؤمنات وهذا امر بالشفاعة ومذهبهم مردود ايضا بالاخبار
نحو قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا صريح في
ان الشفاعة ثابتة وهذا حديث مشهور يبلغ حد التواتر وقوله
عليه السلام اسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله الا
الله خالصا من قلبه او نفسه وقوله عليه السلام يدخل بشفاعة رجل
من امتي اكثر من بني تميم وكل ذلك صريح في اثبات الشفاعة فان
قيل هذه الاحاديث المذكورة تعارض بحديث آخر وهو قوله عليه
السلام في حق شارب الخمر من تحسى سما فقتل نفسه فهو يتحساه
في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا فلو كانت الشفاعة مؤثرة ومتحققة
لم يكن مخلدا في جهنم قلنا هذا محمول على الاستحلال كما بينا فان قيل
ان الرسل عليهم السلام لا يخ اما ان يكونوا يشفعون قبل دخول
الفساق النار او بعده فان كان قبله بطل ما رويتم من اخبار الخروج
عن النار وان كان بعده فلا حاجة ح الى الشفاعة اذ عذبوا بقدر
ذنوبهم اجيب بانهم يشفعون حين يؤذن بالشفاعة كما قال
الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم في حق البعض قد
يؤذن قبل دخولهم النار وفي حق بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء
ما استوجبوا من العقوبة وفي حق البعض لا يؤذن فيعذبون
بقدر ذنبهم ويستوفى منهم ما استوجبوه من العقوبة على
جرائمهم وهذه الوجوه كلها متعارفة في الشاهد قال
والعفو عن الكفر لا يجوز عقلا خلافا للاشعري وتخليد
المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم
الا ان السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اقول من جملة
ما يتعلق بعفو اهل الكبائر مسئلة عفو الكفار اختلف القائلون.

بجواز عفو اهل الكبائر ونفي الخلود عن مرتكبيها في انه هل يجوز في
العقل العفو والمغفرة عن الكفر والشرك ام لا فذهب متكلموا اهل
الحديث وكذا الاشعري الى جوازه وذهب الاشعري ايضا الى
جواز تخليد المومنين في النار وتخليد الكافرين المبالغين
في اجتهاده في تحصيل الحق الطالبين للهدى وذلك انما يكون
بفضله ولطفه اذ لا تقصير منه لكنهم يقولون انه في العقل جائز
ولكن السمع ورد بخلافه واستدلوا على مطلوبهم بانه لو فعل ذلك
لا يكون ظلما لانه تصرف في ملكه والظلم تصرف في ملك الغير فلا
يكون ظلما وعند اصحابنا لا يجوز ان يخلد الكافرين في الجنة والمومنين
في النار اما الدليل على ان العفو غير جائز فان قضية الحكمة
تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن فتكون التسوية بينهما قبيحا
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا يدل عليه قوله تعالى ام نجعل الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار فان الله تعالى استبعد التسوية بينهما فلو جاز العفو عن
الكافر لكان مخالفا لقوله تعالى وانه باطل فان قيل لا نسلم ان
عفوه تعالى للكافر قبيح لان القبيح ما نهي عنه والله تعالى ليس
بمنهي فلا يتصور ان يفعل قبيحا قلت الخصم معترف ان تصديق
المتنبي باظهار المعجزة على يده قبيح منه مع انه تعالى ليس بمنهي فبطل
قوله بمذهبه واما الدليل على ان تخليد المومنين في النار وتخليد
الكافرين في الجنة لا يجوز فانه لو جاز ذلك لكان ظلما والظلم محال
في حق الله تعالى وانما قلنا انه ظلم لانه وضع الشيء في غير موضعه
والاساءة في حق المومن المحسن والانعام والاكرام في حق المسيء
وضع الشيء في غير موضعه فكان ظلما ومثل هذا يعد سفها في

الشاهد

الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله تعالى عقلا واما الجواب عن قولهم
انه تصرف في ملكه فبان التصرف في ملكه انما يجوز من الحكيم اذا كان
على وجه الحكمة والصواب فاما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون
سفها وانه لا يجوز قيل هذا تقرير ما في الكتاب وما يفهم من شرحه
وفيه بحث لان كلامه يشعر بان العبد يستحق الثواب والعقاب
بطاعته ومعصيته وليس كذلك بل الثواب على الطاعة فضل من
الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات
دليل على حصول الثواب وعلامته واتيان الفسق دليل لحصول
العقاب وامارته لا ان الطاعة علة موجبة على الله تعالى الثواب
والمعصية علة موجبة على الله تعالى العقاب لما بينا انه لا يجب على
الله تعالى شيء تم كلامه اقول وفي بحثه بحث لانا لا نسلم ان كلامه
يشعر بان العبد يستحق الثواب والعقاب بطاعته ومعصيته لان
كلامه ليس الا انه قال لا يجوز العفو عن الكافر ويجوز عن المومن
الفاسق بحسب العقل ولا يقول ان عفو المومن لا بد ان يتحقق
ويجب على الله تعالى ولا يقول ايضا ان عقاب الكافر واجب عليه
ولا يقول ايضا ان اخراج الفاسق عن النار واجب عليه بل يقول
ان عفو الكافر لا يجوز عقلا وتخليد المومن في النار لا يجوز عقلا
وهذا لا يدل على وجوب العقاب على الله تعالى لان عدم العفو
يجوز ان يكون بحسب مقتضى الحكمة وعدم ارادته بعفوه
فلا يكون كفره علة موجبة على الله تعالى العقاب ويجوز ايضا عدم
خلود الفاسق في النار بحسب مقتضى الحكمة وعدم ارادته
تعالى الخلود في النار فلا يلزم شيء مما ذكره على انه علق العفو
من اهل العصيان بمشية الله تعالى قبيل هذا بقوله ان شاء عفا

عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه وهذا صريح في انه
لا يجب عليه العفو ولا العقاب قال ولا يوصف الله تعالى
بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت
القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اقول انما اردف هذه
المسئلة المسئلة السابعة التي هي مسئلة عدم جواز تخليد الكافر في الجنة
وعدم جواز تخليد المؤمنين في النار لما بينهما من المناسبة وهو ان
فعله تعالى على تقدير جواز تخليد الكافرين في الجنة وتخليد
المؤمنين في النار ظلم وهذه المسئلة عين تحت الظلم فثبت
المناسبة بينهما فلهذا ذكر عقيبها ولهذا قال صاحب الكفاية
وما يتصل بهذه المسئلة ان الظلم والسفه والكذب هل هي مقدورة
لله تعالى ام لا فنقول قال اهل السنة ان الله تعالى لا يوصف
على الظلم والكذب اي لا يقال انه قادر على الظلم والسفه والكذب
واستدلوا عليه بانه لو جاز الظلم والسفه والكذب ان يكون
مقدورا له لجاز ان يكون موجودا لكن اللازم منتف فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان كل مقدور ممكن وقوعه واما بيان
انتفاء اللازم فلانه لو جاز وجوده فلا يخ اما ان يجوز مع بقاء صفة
العدل أو لا مع بقائه وكل واحد منهما باطل وكذا جواز وجوده اما
الاول فلانه يلزم الجمع بين الضدين وانه ممتنع فان قيل لا نسلم
انه يلزم الجمع بين الضدين وانما يلزم ذلك ان لو كان ثبوتهما
في زمان واحد ولم لا يجوز ان يتصف بالعدل في وقت وبالظلم
في وقت آخر قلنا العدل صفة ازلية له تعالى وما كان موصوفا
بصفة ازلية يستحيل وصفها بضدها والا لزم الجمع بينهما واما
الثاني فلان صفة العدل واجبة لله تعالى والواجب يستحيل

عدمه فيستحيل عدم العدل وهكذا نقول في السفه والكذب ويمكن
ان يستدل على انه لا يوصف بالكذب بوجهين الاول ان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال فالكذب محال والثاني ان الكذب انما يتصور
في كلام هو صوت وحرف لا في كلام النفس والله تعالى لا يوصف
بكونه متكلما بالحروف والاصوات فلا يوصف بالكذب فان قيل
لو لم يوصف بالقدرة على الظلم لكان عاجزا والعجز محال على الله تعالى
قلنا ما كان وصفه يوحي الى عيب ونقص اليه فوصفه بالقدرة عليه
وبالعجز عنه محال فالحاصل انه لو لم يوصف بالقدرة على الظلم لم يلزم
ان يوصف بالعجز بل لا نقول انه موصوف بهذا ولا بذاك فان قيل
حينئذ يلزم ارتفاع النقيضين قلنا هذا وقع في الاصطلاح كما نقول انه
تعالى لا يوصف بالحركة ولا بالسكون وانه لا يوصف بالنوم واليقظة
وذهب جمهور المعتزلة انه تعالى يقدر على الظلم والسفه والكذب
ويوصف بها ولكن لا يفعل واستدلوا عليه من وجهين الاول قوله تعالى
ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووجه الاستدلال به انه تعالى مدح ذاته
بانه لا يظلم وانما يتحقق المدح اذا كان يقدر على الظلم ولا يظلم فاما من
لا يقدر على الظلم فلا يتحقق المدح والثاني ان الله تعالى وصف نفسه على كل
شيء قدير فينبغي ان يكون قادرا على ما يقدر عليه العبد والجواب عن
الاول بالمعارضة بما نقول وان دل دليلكم على انه متصف بالظلم
لكن عندنا ما ينفيه وهو الذي ذكرنا من الدليل واجيب عن الثاني
بان الشرط في حد القادر ان لا يكون الفعل مستحيلا فالظلم والسفه والكذب
من جميع المستحيلات على الله تعالى فالمستحيل مستثنى من نفي
عند ذكر القادر على الاشياء كلها فكانه قيل على شيء مستقيم قدير
ونظيره فلان اديب على الناس اي على من رآه ولم يدخل

فيه نفسه وان كان من جملة الناس فكذا فيما نحن فيه هكذا ذكره في الكشاف
قال ويجوز ذهاب السيئات بالحسنات ولا يجوز ان تبطل الحسنات
بشوم السيئات الا بالكفر اقول هذا فرع على العفو ومتمم
له لان من يجوز العفو يجوز ان يسقط السيئات ببركة الحسنات
فنقول عند اهل السنة ان يعفو الله تعالى عن السيئات ببركة الحسنات
واستدلوا عليه بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان هذه الآية
صريحة في ان السيئات تكون مطموسة بالحسنات ولكن لا يجوز عندهم
ان يبطل الله الحسنات بشوم المعاصي الا بالكفر والمعتزلة كان عندهم
ان المؤمن يخرج من ايمانه بشوم المعاصي ذهبوا الى ان الحسنات
تبطل بشوم المعاصي واستدلوا عليه من وجهين آ قوله تعالى ولا
تجهروا له بالقول كجهر بعضهم لبعض ان تحبط اعمالهم وانتم لا تشعرون
وهذه الآية تدل صريحة على ان السيئات تبطل الحسنات و ب
قول عائشة رضي الله عنها ان الله تعالى ابطل حجك وجهادك مع النبي
صلى الله عليه وسلم ان لم تتب وهذا صريح ايضا في ان السيئة تبطل الحسنة
قال المصنف في الشرح ولنا ان الاحباط بالكفر يثبت بالنص وهو قوله تعالى
ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر الآية والفسق ليس في معنى الكفر فلا يلحق به في الاحباط
اجيب عن الاول بانها انما ذكرت ليكونوا ابدا متيقظين بين
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم حذرين معظمين في كل وقت
كيلا يكون منهم وقت من الاوقات ما يخرج مخرج الاستخفاف به على
السهو والغفلة فتحبط اعمالهم لان هذا الصنيع برسول الله يكفر صاحبه
ولا يكون معذورا وان وقع على السهو والغفلة وعن الثاني بان قول
عائشة رضي الله عنها غير مقبول في الظنيات عند البعض فكيف يقبل
في

من كلام علي بن سينا
المنكر هو العمل السيئ والنكير هو العمل الصالح
١٥٢

في المسائل الاعتقادية قال فصل كل ما ورد السمع به ولا يأباه العقل
يجب قبوله كسؤال منكر ونكير وهو لكل ميت صغير او كبير فيسأل
اذا غاب عن الآدميين واذا مات في الماء او اكله السبع فهو مسؤول
والاصح ان الانبياء عليهم السلام لا يسألون ويسأل اطفال المؤمنين
وابو حنيفة رحمه الله توقف في اطفال المشركين في السؤال ودخول
الجنة اقول لما فرغ عن اثبات الشفاعة وما يتفرع عليها شرع
في ابانة كل ما ورد السمع به ويجب قبوله وهذه الابحاث التي اوردها
المصنف في هذا الفصل كلها من متممات الايمان ولهذا اردفها لفصل
الايمان اذا عرفت هذا فنقول كل ما ورد به اي كل شيء يكون مسموعا
من كلام الله تعالى او من حضرة النبي عليه السلام او من الصحابة ولا
يأباه العقل اي لا يمنعه يجب قبول ذلك بمعنى انه لو لم يقبل ويرد
يكون معاقبا في الآخرة ولا يكون كافرا اذا ثبت سماعه بخبر
الآحاد ويكون كافرا اذا ثبت بالنص او بالخبر المتواتر ومن جملتها
سؤال منكر بفتح الكاف وسكون النون ونكير بفتح النون وكسر الكاف
وهما ملكان يأتيان الميت في قبره فيسألان عن الهه ودينه ونبيه
فانه يجب قبوله واعتقاده انه كذلك عند اهل السنة والجماعة خلافا
للجهمية وبعض المعتزلة فانهم يقولون ان السؤال عمن لا حيوة له
محال في الشاهد فكذا في الغائب كالسؤال عن الحجر قلنا في جوابهم
نسلم ان السؤال عمن لا حيوة له محال ولكن نقول ان الله تعالى قادر
على اعادة الروح في الجسد او على خلق الحيوة فيه بلا روحه على وجه
يعقل السؤال ويقدر على الجواب يدل عليه تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا والدليل على انه ورد السمع به من وجوه
آ قوله عليه السلام المسلم اذا سئل في القبر يشهد ان لا اله الا الله

وان محمدا رسول الله وهذا معنى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة وقد روي عن النبي عليه السلام انه
قال هذه الآية نزلت في عذاب القبر اذ قيل من ربك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام وهذا دليل ان سؤال
القبر حق ثابت وب ايضا قوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فيقولان ما
كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله الحديث الى آخره وهذا صريح في سؤال منكر ونكير
وج ان انسا رضي الله عنه قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه
اصحابه وانه يسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت
تقول في هذا الرجل لمحمد عليه السلام فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد
الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله مقعدا
من الجنة فراهما جميعا واما المنافق والكافر فيقال له ما كنت تقول في
هذا الرجل فيقول لا ادري كنت اقول كما يقول الناس فيقال
ما دريت ولا تليت ويضرب بمطرقة من حديد فيصيح صيحة يسمعها
من بين يديه غير الثقلين وهذا الحديث يدل على وجود السؤال
وعذاب القبر وان الفاسق من اهل الجنة والضمير المجرور في قوله
قبوله راجع الى ما او الى كل والضمير المرفوع وهو هو راجع الى السؤال
اي السؤال لكل ميت صغير او كبير قوله فيسال تفريع على قوله كسؤال
منكر اي فيسال الميت اذا غاب عن الآدميين سواء كان في القبر او
مات في الماء او اكله السبع فهو مسؤول على اي موضع كان غاية ما في
الباب يكون بطن السبع او قعر الماء قبرا له واختلفوا في سؤال
الانبياء فقال بعضهم يسالون وقال بعضهم لا والاصح انهم لا يسالون
لان غير النبي يسال عن النبي فكيف يسال هو عن نفسه ولقائل ان يقول

نسلم

نسلم انه لا يسال عن نفسه فلم قلتم انه لا يسال عن الله تعالى وعن
دينه واما اطفال المشركين فابو حنيفة توقف في انهم هل يسالون ويدخلون
الجنة ام لا قال وعذاب القبر للكفار ولبعض العصاة من
المسلمين والانعام لاهل الطاعة باعادة الحيوة في الجسد وان توقفنا
في اعادة الروح ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل
عليهما ولكنا لا نشتغل بكيفيته لقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا
اقول ومن جملة ما ورد به السمع عذاب القبر قوله القبر مبتداء وقوله
حق خبره والاولى ان يقول المصنف وعذاب القبر بالجر عطفا على
قوله كسؤال منكر ونكير وطرح قوله حق فنقول اتفق جمهور
الامة على ان عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين
والانعام لاهل الطاعة في القبر حق اي متحقق وثابت ونستدل
عليه من وجوه آ ما اشار اليه المصنف من قوله تعالى في حق قوم نوح
اغرقوا فادخلوا ووجه الاستدلال به ان يقال ان الفاء للتعقيب
من غير تراخ فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فاغراقهم في
الدنيا فادخالهم لا بد ان يكون في الدنيا فيكون قبل الادخال الذي
هو في القيامة لان الادخال الذي في القيامة ليس عقيب الاغراق
وادخال النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر فثبت المدعا وب
قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو
صريح في التعذيب بعد الموت وقبل البعث والا لتكرر قوله ويوم
تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت القول به
وج قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه فهذا صريح في ان عذاب القبر متحقق ود ما روي

عن النبي عليه السلام انه مر بقبرين جديدين فقال انهما ليعذبان وما
يعذبان بكبيرة اما احدهما فانه كان لا يستتر من البول والآخر كان يمشي
بالنميمة وهذا ايضا صريح في اثبات عذاب القبر والحديث المعروف
في المكلفين اللذين يسألان الميت ومعهما ملكان كما مر بيانه فان قيل
تعذيب من لا حيوة له ممتنع قلنا نسلم ان التعذيب بدون الحيوة ممتنع
لكن نقول ان اعادة الحيوة من الممكنات وان الله تعالى يقدر ان يعيد
نوعا حيوة مقدارها يتألم ويتلذذ فيعذبه الله تعالى فانه قيل ان
الشيء اذا كان ممكنا لم يلزم من امكانه وقوعه فلا يثبت مطلوبكم
وانما يثبت ان لو كان واقعا قلنا نسلم لكن ههنا واقع يدل عليه
قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان
في القبر حيوة وموتا آخر والا لم يكن الاحياء مرتين ولا الاماتة
كذلك وايضا ثبت ان عذاب القبر باعادة الحيوة حق ثبت ان
الانعام لاهل الحق في القبر باعادة الحيوة ايضا حق لعدم القائل
بالفصل ولانه قال النبي عليه السلام في الحديث المعروف المذكور فيما
مر من ان الملكان يقولان في القبر ما تقول في حق هذا الرجل
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون
ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه
ذلك وهذا صريح في اثبات الثواب في القبر ثم اصحابنا رحمهم الله
يتوقفون في كيفية عذاب القبر والضمير في قوله بكيفيته راجع
اليه وايضا توقفوا في اعادة الروح وعدم اعادته ولكنهم لا يتوقفون
في ان لا يتصور التعذيب بدون الحيوة انما ذلك مذهب الصالحي

والكرامية

واكرامية وقد نص على اشتراط الحيوة الشيخ ابو الحسن الاشعري
وشيخنا ابو منصور ثم اختلفوا ان تلك الحيوة في ان العذاب على الروح
ام على البدن ام عليهما جميعا كما هو مذكور في المتن فلا حاجة الى الشرح
واختلفوا في تعديد الروح قال اهل التحقيق الروح شيء استأثر الله
تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احدا ولا جرم العبارة عنه بالكنه من وجوده
وقال اهل اللغة هو جوهر الحيوة وقالت المعتزلة عذاب القبر
وثوابه فيه معقول واحتجوا عليه من وجهين الاول ان العذاب لا
يتصور بدون الحيوة والحيوة لا تتصور بدون البنية ولا تتصور البنية
بعد تفرقة الاجزاء لان الاجزاء المتفرقة الصائرة اجزاء غير متجزية
لا بنية لها ينتج ان العذاب لا يتصور بدون البنية وهو المطلوب وب
قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فانه يدل على ان الميت المدفون
ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الآية على نفيه فثبت
انه ليس بحي والعذاب بدون الحيوة محال اجيب عن الاول بانا لا نسلم
كون البنية شرطا للحيوة فلم قلتم انه كذلك وهذا منع مجرد بغير السند
وعن الثاني بان عدم اسماع الحي المدفون في القبر لا يستلزم عدم
ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا
من وصول الصوت الى صماخه فان قيل لو كان في الميت حيوة لعانيا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله قلنا لا نسلم انه لو كان له حيوة لعانيا
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مانعا وليس كذلك اذ القبر مانع وليس
سلمنا انه لا مانع له ولكن لا نسلم ان الحيوة تشاهد في الشاهد بل تعرف
بظهور آثارها وهو الافعال الاختيارية اذ لا فعل بدون القدرة ولا
قدرة بدون الحيوة فتعرف ثبوت الحيوة بثبوت الفعل الاختياري
بواسطة ثبوت القدرة ثم القدرة وان كانت لا توجد بدون الحيوة

وقيل الروح جوهر لطيف مشابك للبدن مشابكة الماء للعود الاخضر
وقيل عرض كالبنية وهو مذهب المعتزلة

لكن الحيوة بدونها فيقيم الله تعالى بالميت حيوة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد
منه فعل اختياري فلا يعرف وجود الحيوة ونظير هذا ان من
اصابته سكتة لا يعرف وجود الحيوة فيه لما انه لا قدرة له فلا يتصور
منه الفعل فلا يعرف حيوته فكذا فيما نحن بصدده قال وحشر
الاجساد واحياؤها يوم القيامة حق اقول ومن جملة ما ورد به السمع
ويجب قبوله حشر الاجساد فقوله حشر الاجساد مبتداء وقوله حق خبره
والاولى ان يعطفها على كسوال منكر ونكير كما مر فنقول المسلمون على المعاد
الجسماني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها او ايجادها بعد انعدامها على
اختلاف القائلين بالمعاد الجسماني واستدلوا عليه بانه ممكن في
نفسه والصادق اخبر عنه وكل ما يكون كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق
صادقا فينتج ان القول بالمعاد الجسماني اما الاول وهو ان الاحياء
ممكن عقلا فلان الامكان بالنظر الى القابل والفاعل حاصل اما بالنظر
الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة
للحيوة لانه لو لم يقبلهما لم يتصف بهما في الوجود الاول لكنها اتصفت
بهما فيكون الاجزاء قابلة لهما فان قيل نسلم انها قابلة لهما في الوجود
الاول لكنا نقول يمتنع ان يقبلهما في الوجود الثاني والنزاع فيه
قلنا اذا ثبت قابليتها لذاتها لزم ان لا ينفك عنها والا لزم انقلاب الممكن
ممتنعا وانه محال فيلزم ان يكون قابلا للعود وهو المطلوب واما بالنظر
الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل
لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات كلياتها وجزئياتها قادر
على ايجادها بعد اعدامها وكذا على جمعها وخلق الحيوة فيها لكونه قادرا
على كل الممكنات لما عرفت من ان قدرته شاملة لجميع الممكنات والى هذا
المعنى الذي ذكرنا من انه ممكن بالنظر الى القابل والفاعل اشار الله
تعالى بقوله وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل

الاعلى

الاعلى اي مثال اعلى واقوى من الحشر وهو خلق السموات والارض
والحاصل ان الشيء اذا كان اولا كان وجوده الاول يفيد زيادة استعداد
لقبول الوجود ثانيا لان القبول اذا حصل يصير القابل اقبل له واتصافه
به اسهل ولو حصل ثانيا يصير اشد قبولا الى ان يصير ملكة وهذا
امر ضروري فان اردت المشاهدة بعين النظر فانظر الى حال الفتيلة عند
ملاقاتها بالنار اولا وثانيا ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون
عليه فيثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني وهو انه اخبر الصادق
عنه فلوجهين آ قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد
منتشر وقوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فان هاتين
الآيتين ناطقتان بوقوعه فوجب القول به وب انه يثبت
بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه
اشار في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الحشر وهو من يحيي العظام
وهي رميم قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو
الاعادة والخلق بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق
ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها فان قيل كيف يتصور اعادة المعدوم
وكيف يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين
حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده
اما ان كان لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل
وان كان جواز وجوده لذاته يبقى جواز وجوده بعد عدمه
اذ العدم لا يمنع الحكم لجواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا قال
وزعمت الفلاسفة ان الحشر للارواح دون الاجساد لانه اذا

قتل انسان واعتدى به انسان آخر فتلك الاجزاء ان ردت الى بدن هذا
فقد ضاع ذلك البدن وبالعكس قلنا في الانسان اجزاء اصلية وفضلية
والمعتبرة اعادة الاصلية واصلية هذا الانسان فاضلة بغيره اقول
لما فرغ عن بيان مذهب اهل الملة شرع في بيان مذهب المخالف لنا في هذه
المسئلة فنقول زعمت الفلاسفة ان الحشر للارواح دون الاجسام واستدلوا
عليه من وجوه احدها ما اشارة المصنف اليه بقوله لانه اذا قتل انسان الى آخره
تقريره ان يقال ان اعادة الاجسام محال لانه اذا قتل انسان مثلا واعتدى
به انسان آخر اي اكله وصار اما كولا جزءا من الآكل فالاجزاء اما كولة
اما ان ردت وتعادت في الآكل فقط او في الماكول منه فقط اذ جعلها
جزء البدنين محال واياما كان فلا يعود احدها بتمامه لانه ان ردت الى
الماكول فقد ضاع بدن الآكل فلا يعاد بتمامه وان ردت الى بدن
الآكل فقد ضاع بدن الماكول فلا يعاد بتمامه وكل ذلك ممتنع الاعادة
فلا يحصل الاعادة مطلقا وهو المطلوب وبان انه لو اعيد لوجب ان
يعاد جميع الخواص التي كان هو بها هو والا لما كان المعاد هو هو بل
غيره لان الشخص اما يكون هو هو لخواصه ومن جملة خواصه هو وقته
الذي وجد فيه واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو في وقته بعينه
فيكون مبدأ من حيث انه معاد ويقال ح لا يكون معادا لان المعاد
هو الذي وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقته الاول وح المقصود
من البعث اما الالام المبعوث او الذاذه او دفع الالم عنه وكل ذلك
باطل فكذا البعث واما قلنا ان كلا منها باطل اما الاول وهو الالام فهو
لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وهو في حقه محال
واما الثاني وهو الالذاذ فمحال وجوه لان كل ما يتخيل في عالمنا
انه لذة فهو دفع الم وسيشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس
بلذة

بل هو دفع الم الجوع وكذلك الكلام في الشرب والجماع والنكاح وغيرها
من اللذات وح لا يحصل الالذاذ واما الثالث وهو دفع الم فهو ايضا لا
يجوز ان يكون مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع
البعث اجيب عن الاول بما اشار المصنف اليه بقوله قلنا في الانسان
الى آخره تقريره ان يقال ان هذا الجواب موقوف على تمهيد مقدمة
وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية ما فيه من اول عمره الى آخره وهي
الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وهي الاجزاء التي
هي الماخوذة من العناصر الاربعة والروح واجزاء فضلية وهو
ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيها فان السمن قد يهزل وبالعكس
وحقيقة باقية في الحالتين اذا علم هذا فنقول المعاد من كل واحد
من الانسانين اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان دون الفاضلة
لان المكلف من اجل اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة والاجزاء
الاصلية لكل فاضلة بالنسبة الى غيره واذا كانت فاضلة فلا يكون
جزءا لغيره فيحصل الاجزاء الاصلية لكل واحد منهما فلا يلزم ما ذكرتم
اما الفاضلة التي هي السمن والهزال ويائيد الاصل في ذلك ان
يقال الاعادة لما لا تنافي ما ثبت من ان اصل الخلقة يذلك عليه
قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما
وقوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الى غير ذلك من الآيات
التي ذكر فيها زوال الاوصاف التي كانوا عليها في الدنيا وعن الثاني
بانا لا نسلم ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو
لان الشخص من اول عمره الى آخره يكون هو هو مع زوال كل جزء
من اجزاء زمان عمره ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المعاد هو الذي
وجد في وقت ثان بل الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقت آخر

الوجود

او في وقته الاول بان يكون هو ووقته معادين وعن الثالث بانا
لا نسلم الحصر فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا فلا يعلل فعله حتى
يلزم ما ذكرتم وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون
المقصود هو الالذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الم قلنا
لا نسلم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما
وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الم ونحن لا
نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات
الاخرة كذلك فان قيل ان المجسم لو حشر لا يخ اما ان حشر بصفة
كانت عند الموت واما ان حشر بصفة كانت في مدة الحيوة
وكل واحد منهما محال فالحشر محال اما الاول فلانه يلزم ان الاقطع
والاعمى والمجذوم اذا ماتوا حشروا كذلك وانه باطل بالاتفاق واما
الثاني فلان المسلم السمين مثلا اذا كفر ومات هزيلا فلو حشر سمينا
وعذب في النار يلزم ايصال العذاب الى الاجزاء الموصوفة بالاسلام
وعلى عكسه الكافر السمين اذا اسلم ومات هزيلا يلزم ايصال الثواب
الى الاجزاء وانه محال قلنا نختار الشق الثاني ونمنع انه محال لان
حكم بعض الانسان حكم اصله في الايمان والكفر حتى ان الكافر لو قطعت
يده ثم اسلم يبعث اليد مقطوعة معه وكذا المؤمن اذا قطعت يده
ثم كفر نعوذ بالله منه لان الكفر احبط عمل المؤمن وايمانه من الاصل
حتى التحق بالكافر الاصلي وكذا الكافر اذا اسلم رفع الاسلام كفره من
الاصل حتى التحق بالمؤمن الاصلي ودخل اجزاء كل منها في حكم اصله
ولا يكون لكل جزء حكم على حدة يدل عليه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا شك ان الجلد المتبدل ليس معه في الدنيا
ولكن جعل في حكم الاصل الا يرى ان الله تعالى لحم الحيوان جزء

للآدمي

الى السماء يخدموا ما لا اجر فيه ولا اثم واثبتوا ما فيه اجر واثم وقال وهو معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت يعني يمحو ما لا اجر فيه ولا اثم ويثبت ما فيه اجر واثم روى هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس
رضي الله عنه في قوله تعالى ما يلفظ من قوله الا لديه رقيب عتيد قال يكتب من قول ابن آدم الخير والشر ولا
للآدمي فيدخل في حكم استحقاق الثواب والعقاب ويجعل جزء الآدمي
جزء الحيوان فيخرج عن استحقاق الجزاء وقيل في تاويل الآية انه تعالى
يعيد الجلد المحترق الى الحالة الاولى لكن الاول اظهر قال وكما يحيي
العقلاء يحيي المجانين والصبيان والشياطين والبهائم والطيور
والحشرات اقول القائلون بحشر الاجساد قالوا ان الله تعالى كما
يحيي العقلاء يحيي المجانين جمع المجنون وهو الذي لا عقل له سواء
كان اصليا او عارضيا وكذا يحيي الصبيان والجن والشياطين والبهائم
والطيور والحشرات للاخبار المشهورة وروى الزمخشري عن قتادة
رضي الله عنه في قوله تعالى واذا الوحوش حشرت انه قال يحشر
كل شيء حتى الذباب للقصاص وهذا البحث في الحقيقة فرع للحشر
ومتمم له والاولى ان يذكر بالفاء قال وقراءة الكتب حق ويعطى
كتاب المؤمن بيمينه وكتاب الكافر بشماله او وراء ظهره وهي كتب
كتبتها الحفظة ايام حيوتهم اقول ومن جملة ما ورد به السمع ان قراءة
الكتب يوم القيامة ليعلم جميع ما فعل من الخيرات والمعاصي حق
اي ثابت ومتحقق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا
اقرا كتابك وهذا صريح في قراءة الكتب وايضا يعطى كتاب المؤمنين
بايمانهم وكتاب الكافرين بشمالهم او من وراء ظهرهم كما نطق به
الكتاب فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى
قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم وكذا قوله تعالى واما من اوتي
كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا الى قوله انه ظن ان لن
يحور وهي كتب كتبتها الحفظة على الانسان ايام حيوتهم في الدنيا
خيرا كان او شرا لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين

يعلمون ما تفعلون وقوله تعالى أيحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون اعلم ان المصنف لو قدم بيان ماهية الكتب على بيان حكمها لكان اولى لان حكم الشئ متاخر عن ذلك الشئ قال والميزان حق للكفار والمبطلين وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وتتوقف في كيفيته اقول ومن جملة ما يجب قبوله ان الميزان متحقق الوقوع خلافا للمعتزلة وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وقيل المراد الميزان حكم يقابل الحسنات بالسيئات وكل ذلك ممكن والدليل السمعي يدل على ثبوته فيكون حقا اما السمع فلان اهل السنة على مطلوبهم من وجوه احدها قوله تعالى والوزن اي وزن الاعمال يومئذ الحق اي يوم القيمة فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الآية وجه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وج قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وجه قوله عليه السلام فانه قال ان الله تعالى ينشئ على رجل تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر ثم يقول الله عز وجل اتنكر من هذا شيئا فيقول لا يا رب افلك عذر فيقول لا يا رب فيقول الله عز وجل بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم اليوم فيخرج له بطاقة اي ورقة بعددا فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فيقول احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم قال فتوضع السجلات في كفة وطاشت السجلات اي خفت وارتفعت وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله تعالى شئ وهذا صريح في ان الميزان حق في الآخرة وه قوله عليه السلام ايضا حين قالت عايشة رضي الله عنها

عنها فهل تذكرون اهليكم يوم القيمة اما في ثلاث مواطن فلا يذكر احد احدا عند الميزان حتى يعلم اخف ميزانه او ثقل وعند الكتاب حين يقال هاؤم اقرؤا كتابيه حتى يعلم اين يقع كتابه من يمينه ام من شماله او من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع بين ظهراني جهنم وهذا الحديث دليل على حقيقة الميزان والكتاب والصراط فان قيل كيف توزن الاعمال والحال انها اعراض وقد عدمت والمعدوم ممتنع ان يوصف بالوزن ولا يوصف بالخفة والثقل اجيب عنه بانا لما دللنا بالدليل على ثبوت الميزان نقول بثبوته ولا نشتغل بكيفيته ونكل علم ذلك الى علام الغيوب والله تعالى قادر على ان يعرف عباده مقادير اعمالهم باي طريق شاء على انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال والكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحائف هي اجسام لا اعراض وقال قوم انه تعالى خلق من جنة نورا ومن كل سيئة ظلمة فيوزن تلك الانوار والظلم قلت فيه نظر لان النور والظلم ايضا من الاعراض فيعود السؤال المذكور بعينه اللهم الا ان يقال ان الاضواء والانوار والظلم عند البعض اجسام فلا يرد السؤال حينئذ قال والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم يمر عليها الخلائق منهم كالبرق ومنهم كالريح ومنهم كالجواد المسرع ومنهم كالماشي ومنهم كالملة اقول ومن جملة ما ورد به السمع ووجب اعتقاده على الناس ان الصراط حق ومتحقق الوقوع وهو جسر ممدود على ظهر جهنم والمراد من متن الظهر ليمر عليه الخلائق بحسب اعمالهم الجنة والقبيحة منهم كالبرق ومنهم كالريح ومنهم كالجواد المسرع اي الخيل المسرع ومنهم كالماشي ومنهم كالملة تدب على قدر درجاتهم وقيل المراد من الصراط الاعمال الدينية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر

عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها وعلى كلا التقديرين
ممكن والصادق اخبر عنه فيكون حقا ومتحققا اما انه ممكن فظاهر
فان قيل لا نسلم انه ممكن وقد روى ادق من الشعر واحد من
السيف ولهذا انكره بعض اجيب عنه بان هذا ليس باعجب
من المشي في الهوى فاذا امكن ذلك في الهوى فقد امكن على الصراط
اولى واما انه اخبر الصادق عنه فكالاخبار المشهورة منها ما قال
النبي عليه السلام حين قالت عايشة رضي الله عنها فهل تذكرون اهليكم
الحديث كما مر قال وانطاق الجوارح حق والحوض حق اقول
ومن جملة ما ذكرنا انطاق الجوارح حق ومتحقق لانه امر ممكن
فان حقيقة النطق هي اصوات مقطعة دالة على معان فهي
جايزة الحصول من الجمادات اذ يمكن منها حصول اصوات مقطعة
لا سيما من غير الجمادات فان قيل ان الامكان لا يستلزم الحصول
والوقوع فلا يثبت مطلوبكم قلنا نسلم ولكن يثبت ايضا وقوعه
بقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون ومن جملة ما ذكرنا ان حوض الرسول محمد عليه السلام في
الجنة حق واقع لانه ممكن والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول
اي انه ممكن فظاهر واما الثاني اي انه اخبر الصادق عنه فلقوله
عليه السلام انزلت علي آنفا سورة وقرا فيه انا اعطيناك الكوثر
ثم قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير وهو حوض
يرد عليه امتي يوم القيمة وقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه كنجوم السماء من يشرب منها فلا يظماء ابدا قال والجنة
والنار مخلوقتان اليوم خلافا للمعتزلة ولا فناء لهما ولاهليهما

ابدا

ابدا خلافا للجهمية للتنصيص على الاعداد والخلود اقول ومن
جملة ما ذكرنا ان الجنة والنار مخلوقتان وموجودتان اليوم عند
اهل السنة خلافا لبعض وهو ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وخلافا
للسمنية فانهم يقولون ان الجنة ليست بموجودة الآن دليلنا
على وجودهما الآن من وجوه آ ان الله تعالى نص على اعدادهما وتهيئهما
للمؤمنين والكافرين بلفظ الماضي حيث قال وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقال واتقوا
النار التي اعدت للكافرين وهاتان الآيتان تدلان صريحا على انهما
موجودتان الآن واقعتان اليوم لانهما لو لم تكونا واقعتين لزم
الكذب على كلام الله تعالى وهو محال فان قيل لو كانت الجنة الموصوفة
بهذه الصفة المذكورة موجودة كان عرضها مساوية لعرض
السموات والارض بحكم الآية لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان
بطلان التالي انه انما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات
والارض اذا وقعت الجنة في مجموع احياز السموات والارض
اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات ووقوعها
في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات
والارض وفراغ الاحياز عنها اذ لو حصلت الجنة حال كون السموات
والارض حاصلتين فيها لزم تداخل الاجسام وانه باطل فعلم
ان الجنة الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد اجيب بان
المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اي عرض
الجنة مثل عرض السماء والارض في الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي
مقداريهما فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في
تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار وفيه نظر لان

في تلك الاحياز

المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في الماهية فلو كان عرض
الجنة دراعا لصدق ذلك وح لم يكون فيه عظمة ولا يطابق مقتضى
الحال اذ الباري تعالى في بيان عظمة الجنة ولقائل ان يقول
انه جاز ان يكون هاتان الآيتان احراج الكلام لا على مقتضى الظاهر
مبالغة في تحقق وقوعها كما في قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن
في الارض ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل في الكلام الحقيقة
وانما عدل الى المجاز اذا تعذر حمله على الحقيقة وههنا ليس
بمتعذر فالحمل الى خلاف الاصل بخلاف الآيتين المذكورتين فان
الحمل فيهما على الحقيقة محال وب ان الله تعالى اخبر عن اسكان آدم
بقوله اسكن انت وزوجك الجنة وهذا اخراج عنها عند اكل الشر
فانه دليل واضح على ان الجنة مخلوقة وموجودة الآن فان قيل
هذا الدليل يدل على ثبوت الجنة الآن ولم يدل على وجود النار قلنا
اذا كانت الجنة مخلوقة اليوم كانت النار مخلوقة ايضا لعدم
القايل بالفصل وح قوله عليه السلام فانه قال الله تعالى اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر وهذا ايضا صريح في انها موجودة الآن واستدل المخالف
لنا في ان الجنة موجودة الآن بانها لو كانت مخلوقة الآن
لما كانت دائمة لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو بعدم
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ينتج ان الجنة تعدم فثبت انها
لو كانت موجودة لما كانت دائمة واما بيان بطلان اللازم
وهو عدم دوام الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم دأى ماكولها

وح

وح يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة يدون وجودها غير
معقول المعنى واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن ثبت ان
يكون النار كذلك لعدم القايل بالفصل اجيب عنه بوجوه الاول
معنى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ان كل شئ مما سوى
الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اى قابل للهلاك في حد ذاته
وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه
اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم وليس
المراد ان كل شئ ما سوى الله يطرء العدم عليه واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وهذا الجواب
في الحقيقة منع الملازمة وب انا نسلم ان المراد منه ان كل شئ مما
سواه يطرء عليه العدم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصا
بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ح ان كل شئ مما سوى غير الجنة
يطرء عليه العدم يؤيده ما حكي عن الضحاك انه قال الا كل شئ هالك
الا الله والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل
الملازمة يعني لا نسلم ان كل شئ ما سوى الله تعالى فهو بعدم
وح ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يكون
ان يجري على ظاهره لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون
دائما بل معناه انه كلما فني شئ من ماكولات الجنة حدث عقيبه
مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان يعدم الجنة طرفة عين فان
ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها بعقب وهذا الجواب
بحقيقته منع بطلان التالي قوله ولافناء لها اى للجنة والنار اشارة
الى ان هذه جملة قد وجب اعتقاده وورد السمع به عدم فناء الجنة والنار

وعدم فناء أهل الجنة والنار وفي كلامه لف وجمع ونشر مطبق اما
اللف فقوله الجنة والنار مخلوقتان اليوم ولا فناء لهما ولاهلهما
واما الجمع فقوله للتنصيص لانه تعليل للف كلامه واما النشر
فقوله على الاعداد لانه راجع الى قوله مخلوقتان اليوم وقوله
والخلود بالحر اى على الخلود لانه راجع الى قوله ولا فناء لهما ولاهلهما
اذا عرفت هذا فنقول قال اهل السنة انه لا فناء للجنة والنار ولا
لاهل الجنة والنار بل هما باقيتان ابدا واهل الجنة يثاب ابدا وفيها
واهل النار يخلد ويعاقب ابدا فيها خلافا لجهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ
وقتله سالم بن احوز المازني بمرو فانهم يقولون بفناء الجنة والنار
وفناء اهلهما بعد دخولهما والدليل لنا على مطلوبنا من وجهين
آ قوله تعالى في حق اهل الجنة ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت
لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقوله
تعالى في حق اهل النار ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في
نار جهنم خالدين فيها وهذان النصان يدلان على ان اهل الجنة والنار
لا يبغيان ابدا ولا يفنيان محالا وثبت بالالتزام ان الجنة والنار لا يفنيان
ايضا والى هذا الدليل اشار المصنف بقوله للتنصيص على الخلود
ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخلود المذكور في الآيتين طول
المكث كما في لابثين احقابا ويمكن ان يجاب بان تاكيد الخلود وارادة
طول المكث من قبيل المجاز والاصل عدم المجاز ما دام العمل بالحقيقة
ممكنا وههنا ممكن ان يلزم الجنة والنار واهلهما فيجعل بهما وب
الحديث المشهور عن النبي عليه السلام اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا اهل الجنة خلود لا موت

ويا اهل النار خلود لا موت واذا ثبت خلود اهلهما ثبت خلودهما
قال والجنى الكافر يعذب بالنار اتفاقا والمسلم يثاب بالجنة
كالانسي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وابو حنيفة رحمه
الله توقف في كيفية ثوابهم اقول من جملة ما ذكرنا ان الجني
الكافر يعذب بالنار والجني هو المنسوب الى الجن وهو جسم لطيف
خلقه الله تعالى من النار قادر على التشكل باشكال مختلفة كما قاله
اكثر المتكلمين ويجوز ان يكون بعضه موحدا لله تعالى ومؤمنا وبعضه
جاحدا ومنكرا وحد انيته تعالى اذا عرفت هذا فنقول الجني ان كان
كافرا فيجوز ان يعذب بالنار اتفاقا لقوله تعالى لاملان جهنم من
الجنة والناس اجمعين وهذا ظاهر في اثبات عذابهم بالنار واما اذا
كان مؤمنا ومسلما فهل يثاب بالجنة ام لا اختلف اصحابنا فيه
فقال ابو حنيفة رحمه الله لابد انه يتوقف في كيفية ثوابهم لان الله
تعالى لم يبين ثوابهم في القرآن ونحن نعلم يقينا بان الله تعالى
لا يضيع ايمانهم وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يثاب بالجنة
كالآدمي وكلام المصنف في المتن وكذا في الشرح مشعر بانه
لا خلاف بين ابي حنيفة وبين صاحبيه في ان الجني ان كان مسلما
يثاب بالجنة بل الخلاف في كيفية الثواب فعندهما ثوابهم كثواب
الآدمي بقدر اعمالهم وعنده لا يعلم كيف هو قال وما اخبر
الله تعالى من الحور والقصور والانهار والاشجار والاطعمة
وعذاب اهل النار من الدقوم والحميم والسلاسل والاغلال
حق خلافا للباطنية والفلاسفة والعدول عن ظاهر النصوص
الى معان يدعيها اهل الباطل من غير ضرورة
الحاد اقول من جملة ما ذكرنا ما اخبر الله تعالى وهو الحور

والقصور والانهار والاشجار والأطعمة والاشربة كل ذلك ثابت
ومتحقق وكذا ما اخبر الله تعالى من عذاب اهل النار وهو
الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال كلها حق وثابت قطعا
لان كل ذلك ممكن في نفسه وكل ما كان ممكنا واخبر الصادق
عن وقوعه يكون وقوعه حقا والا لم يكن الصادق صادقا
هذا محال اما انه ممكن فظاهر لان وجود رياض نزهة
ونساء جميلة لطيفة وحدائق رائعة تجري فيها الانهار وتوجد
عندها الثمار وقصور عالية منقشة بالذهب والفضة يطوف
فيها الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم
فلا اقل من امكانه في الآخرة وكذا وجود واد فيه النيران
المسعرة والسلاسل والاغلال والزقوم والحميم يعذب بها
الناس ليس مما يستحيل عند العقل ضرورة واما انه اخبر
الصادق عن وقوعه فلقوله تعالى ان الابرار يشربون
من كاس كان مزاجها كافورا ويسقون فيها كاسا كان
مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى سلسبيلا ويطوف عليهم ولدان
مخلدون الآية وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
لهم جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون في جنات النعيم الى قوله
وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا
يعملون وقوله تعالى واصحاب الشمال ما اصحاب الشمال
في سموم وحميم وقوله انا اعتدنا للكافرين سلاسلا واغلالا
وسعيرا وغير ذلك من الآيات الواردة على هذا النهج وكالاخبار
المشهورة الواردة في صفة الجنة والنار منها قول النبي عليه

السلام

السلام ولو ان امرأة من نساء اهل الجنة اطلعت الى اهل الارض لاضاءت
ما بينهما ولملأت ما بينهما ريحا وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة
يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها وقوله عليه السلام ان اول
زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد
كوكب دري في السماء اضاءة قلوبهم على قلب رجل واحد لا اختلاف
بينهم ولا تباغض لكل امرئ منهم زوجتان من الحور العين يرى مخ
سوقهن من العظم واللحم الحديث وغير ذلك من الاحاديث
الواردة في صفة الجنة والنار وكل ذلك مذكور في المصابيح اعلم
ان الحور جمع حوراء وهي شدة بياض العين في شدة سوادها والمراد
ههنا نساء الجنة اللاتي يكن موصوفات بتلك الصفة وبسائر الصفات
المحمودة كما وصفها النبي عليه السلام بقوله يرى مخ سوقهن الحديث
وذلك لغاية لطافتهن والقصور جمع القصر وهو معروف والانهار
جمع نهر وهو ايضا معروف والحميم ماء حار والسلاسل جمع
السلسلة ويقال لها بالفارسية زنجير والباطنية اولوا النصوص
والاخبار الدالة على احوال الجنة والنار بمعان اخر غير
المعاني الظاهرة التي ذكرناها ويقولون ان المراد من الآيات المذكورة
ليس اللذات والآلام الجسمانية بل هي الروحانية فان عند اعادة
الجسم محال لان مدرك الاشياء لذات كانت او آلاما هو النفس
والبدن وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات الطبعية
وغيرها آلة والبسيطة النفس في الادراكات والبدن آلتها والحاصل
انه لا خفاء ان اللذات والآلام سواء كانت جسمانية او روحانية
بالحقيقة ضروب من تاثيرات النفس وانفعالاتها اذ هي تتاثر
وتنفعل عن الاشياء فيحصل اما ضرب من اللذة والالم فيكون

كل نوع او كل صنف من اللذة او الالم نوعا او صنفا من التاثر فمتى
حصل للنفس من ذلك التاثر حصل تلك اللذة والالم سواء كان
البدن والالة اولا يكون ونظير هذا حال النوم فانك تدرك فيها
ادراكات الحواس وتلتذ وتتالم بانواع اللذات والالام واصنافها
من المنكوحات والمطعومات وغير ذلك التذاذا او تالما فوق
ما في اليقظة بدون توسط البدن فانا ندرك الوقاع دون محله
ولذة الحلاوة دون موضعها واذا عرفت هذه المعاني علم انه يجوز
ان تحصل لذات والام بغير توسط جسم بان يكون من فيض رحمة
الله تعالى وسخطه او من تصورات النفس بان يتصور لذة
فيدركها فتلتذ بها او لا تدركها فتدرك ضدها فتتالم بذلك والفلاسفة
ايضا اولوا هذه النصوص لكن على وجه اخر فانهم يقولون ان
اللذة هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث كذلك
والالم ادراك ما هو عنده شر وآفة من هو كذلك ثم اللذات
العقلية اقوى من اللذات الجسمية وكذا الالام العقلية اقوى من
الالام الجسمية لان اللذات لما كانت ادراك الملائم فكلما كان
ادراك الملائم اكمل والمدرك افضل كانت اللذة والادراك العقلي
اكمل بحد كنه الشيء وعوارضه دون الحسي فانه لا يتعلق الا ببعض
العوارض واذا عرفت هذا فنحمل هذه الايات على المعاني التي
هي ادراك النفس دون المعاني المتعلقة للجسم واشار المصنف
الى بطلان مذهبهم بقوله والعدول عن ظواهر النصوص الى اخره
والالحاد هو التجاوز عن الحد والكفر وانما قال من غير ضرورة
لان العدول عن ظواهر النصوص بالضرورة جائز كما في قوله تعالى
ويبقى وجه ربك وقوله والسموات مطويات بيمينه وغير ذلك

لذة

هو

بحد

فان

فان كل ذلك معدول عن الظاهر للضرورة كما مر في تنزيه ذات
الله تعالى عن التشبيه وانما قلنا انه لا ضرورة ههنا لان هذه الامور
المذكورة في هذه النصوص ممكنة بالذات وبالنظر الى قدرة الله تعالى
مع ان ما اولوه من الخيالات الغير الحقيقية غير مسلمة فلا عبرة
بها فثبت انه لا ضرورة الى العدول عن ظواهر النصوص والباطنية
قوم لقبوا بها لانهم حكموا بان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تاويلا
ولهذا اولوا الايات التي وردت في حق صفات الجنة والنار الى
غير الظاهر كما قررناه ولهم القاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم
فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان
التعليمية والملحدة والفلاسفة جمع الفلسفة وهي باليونانية
محبة الحكمة وصم قوم ينسبون الى محبة الحكمة ومن في قوله
من الحور لبيان ما في قوله وما اخبر الله وضمير الموصول محذوف
ومن في قوله من الزقوم لبيان عذاب اهل النار وقوله خلافا
منصوب على انه مفعول مطلق فعله محذوف قال
ورد النصوص واستحلال المعصية واليأس من الله تعالى
والامن منه وتصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر
ولا يجوز تكفير اهل القبلة اقول ومن جملة ما ذكرنا ان
الاقرار والتصديق بحل المعصية وان التصديق باليأس من
رحمة الله غير جائز والتصديق بالامن من سخطه ايضا غير جائز وان
تصديق الكاهن وهو بالفارسية فال كو غير جائز اذا تقرر
هذا فنقول ان استحلال المعصية مطلقا اعم من ان يكون صغيرة
او كبيرة كفر اي ان الشخص اذا قال ان المعصية حلال يكون
كافرا قيل لان ما حكم الله تعالى بحرمته كان حراما والمستحل

ح لا يرضى بحكمه ومن لا يرضى بحكمه فهو كافر وفيه نظر لان مستحل
المعصية لا يكون كافرا مطلقا بل انما يكون كافرا اذا ثبت حرمتها
بدليل قطعي لا شبهة فيه اما اذا ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والعام المخصوص والآية المأولة فلا يكون مستحله كافرا الا يرى
ان ما ثبت من الاحكام بمثل هذا الدليل لا يكون جاحده كافرا غاية
ما في الباب انه يفسق كما هو مذكور في اصول الفقه وكذا القول
بان اليأس من رحمة الله تعالى كفر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون وهذا صريح في ان اليأس كفر والروح طيب
نسيم والمراد ههنا الرحمة وقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وكذا
الامن من سخط الله وغضبه كفر والدليل عليه قوله تعالى ولا يأمن
مكر الله الا القوم الخاسرون والخسران المطلق هو الكفر فيكون
الآمن من سخط الله تعالى كافرا وكذا تصديق الكاهن بما اخبر
به عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما
يقول او اتى امرأته حائضا او اتى امرأته في دبرها فقد برئ
بما انزل الله على محمد اقول وهذا الحديث انما يثبت الكفر اذا كان
خبرا متواترا اما اذا كان خبر الآحاد فلا وايضا من اتى امرأته
حائضا او اتى من دبرها لا يكون كافرا بدون الاستحلال ويكون
هذا الحديث للتهديد قوله واستحلال المعصية مبتداء والباقي معطوف
عليه وقوله كفر خبره ومن في قوله من الغيب لبيان ما بمعنى الذي
في قوله بما يخبر به والضمير المجرور به راجع الى ما والضمير المستتر
في يخبر راجع الى الكاهن والاضافة في استحلال المعصية اضافة
المصدر الى مفعوله وذكر الفاعل متروك وهكذا الاضافة في
قوله وتصديق الكاهن قال ولا يجوز تكفير اهل القبلة

الى آخره

لقوله عليه السلام لا تكفروا اهل قبلتكم

الى آخره اقول ومن جملة ما ذكرنا انه يجب قبوله انه لا يجوز تكفير
اهل القبلة اعم من ان يكون سنيا او معتزليا او شيعيا او من الخوارج
وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله فانه سئل عن الخوارج المحكمة فقال
هم اخبث الخوارج فقيل له انكفرهم ام لا فقال لا ولكن نقاتلهم على
ما قاتلهم الائمة من اهل الخير كعلي بن ابي طالب وعمر بن عبد
العزيز وهكذا المروي عن الاشعري والشافعي وابي بكر الرازي
والدليل عليه من وجهين آ عقلي وب نقلي اما العقلي فلان
المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بالعلم
عندنا خلافا للمعتزلة وان الله تعالى موجد لافعالنا خلافا لهم
وانه تعالى ليس بمتمكن بمكان وليس بمتحيز في جهة وغيرها من
المسائل الخلافية بين اهل القبلة لو كانت معرفة هذه المسائل
بكنهها شرطا لصحة الايمان لكان يجب ان لا يحكم النبي عليه السلام
بايمان احد الا بعد ان يسأله عنها لكن التالي باطل فالمقدم مثله
اما بيان الملازمة فظاهر لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
واما بيان بطلان التالي فلان النبي عليه السلام حكم بصحة ايمانهم من
غير ان يسألهم عن هذه المسائل فعلمنا ان صحة الايمان لا تتوقف
على هذه المسائل واما النقلي فقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله
كذا اورده البخاري في الصحيح وهذا صريح في انه لا يجوز تكفير اهل
القبلة ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذا الحديث يثبت المطلوب
وانما يكون مثبتا ان لو كان الخبر متواترا وانه غير معلوم ويؤيد
ما قلنا من ان تكفير اهل القبلة مطلقا لا يجوز ما ذكره الفقهاء
من انه لا يرد شهادة كل اهل الاهواء الا قول الخطابية

فانهم يعتقدون حل الكذب فالذين كانوا قبل ابي الحسين كفروا اصلا بنا
على اثبات الصفات وخلق افعال العباد وكان الاستاذ ابو اسحق
يقول اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره وانا فلا
والحنابلة انه لا يجوز التكفير مطلقا كما هو محكي عن ابي حنيفة في
الممتنع قوله تكفير اهل القبلة اضافة المصدر الى مفعوله وكذا الفاعل
محذوف اي ولا يجوز ان يكفر احد احدا من اهل القبلة قال ولا يبلغ
ولي درجة الانبي لقوله عليه السلام والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين على احد افضل من ابي بكر رضي الله عنه وهذا يقتضي
ان يكون ابو بكر افضل من كل من ليس بنبي ودون كل
من كان نبيا اقول لما فرغ من ابانة ما يجب قبوله شرع في ان
الولي يبلغ درجة الانبياء ام لا فنقول قال اهل الحق درجة الولي
لا تبلغ درجة الانبياء في المرتبة بل هي دونها خلافا لبعض الصوفية
فانهم يقولون ان الولي افضل من النبي واستدلوا عليه بانا امر
موسى عليه السلام بالتعلم من الخضر وهو ولي وليس كان النبي افضل
من الولي لم يؤمر بالتعلم منه فبطلان اللازم ملزوم فبطلان
الملزوم اجيب عنه من وجوه ا انا لا نسلم ان الخضر كان وليا
بل هو نبي وب انا نسلم انه ولي على زعمكم لكن هذا ابتلاء في حق
موسى عليه السلام فلا يدل على افضليته ولئن سلمنا انه ليس
بابتلاء لكن لا نسلم ان المراد من موسى الذي هو النبي عليه السلام
لان اهل الكتاب يقولون ان موسى هذا ليس موسى بن عمران
بل انما هو موسى بن ماثان واستدل اهل الحق من وجهين
آ عقلي وب نقلي اما العقلي فلان النبي كامل في نفسه ومكمل
لغيره والولي كامل في نفسه فقط وما هو كامل ومكمل افضل

مما هو كامل فقط فثبت ان النبي افضل من الولي وبيان الكل ظاهر
واما النقلي فقوله عليه السلام والله ما طلعت شمس ولا غربت على
احد بعد النبيين افضل من ابي بكر رضي الله عنه وهذا الحديث يدل
على ان ابا بكر افضل من كل من ليس بنبي وانه دون كل من
هو نبي وهو دليل على ان الانبياء افضل من غيرهم والحاصل ان الانبياء
افضل من ابي بكر بحكم هذا الحديث وابو بكر افضل من جميع الانسان
غير الانبياء بهذا الحديث ايضا ينتج ان الانبياء افضل من جميع الانسان
وهو المطلوب وفيه نظر لان لقايل ان يقول لا نسلم ان هذا الحديث خبر
متواتر لم لا يجوز ان يكون خبر الاحاد فلا يوجب على اليقين فلا
يثبت مطلوبكم قال وخواص بني آدم وهم المرسلون افضل
من جملة الملائكة وعوام بني آدم من الاتقياء افضل من عوام
الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بني آدم اقول
لما فرغ من الفرق بين النبي والولي شرع في بيان الفرق بين النبي والملك
فنقول اختلف اهل الملة في ان الانبياء افضل ام الملائكة فقال اهل
السنة من الحنفية والاشعرية ان خواص بني آدم وهم المرسلون
عليهم السلام افضل من جملة الملائكة خواصها وعوامها وعوام بني
آدم من الاتقياء والزهاد افضل من عوام الملائكة دون خواصها
وخواص الملائكة افضل من عوام بني آدم دون خواصهم وذهبت
المعتزلة والحكماء والقاضي ابو بكر الباقلاني من اهل السنة وابو عبد
الله الحليمي ايضا منهم الى ان الملائكة افضل من البشر مطلقا واستدل
اصحابنا من وجوه آ ان الله تعالى امر الملائكة بسجود آدم لقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فيكون آدم افضل من الملائكة
اذ لو كانت الملائكة افضل منه لكان امر الملائكة بسجود

يدل على افضلية العلم لكن لا نسلم

آدم امرا بخدمة الافضل للمفضول وهو باطل اذ الحكيم لا يأمر
الافضل بخدمة المفضول فان قيل جاز ان تكون السجدة لله تعالى وآدم
عليه السلام كالقبلة ولئن سلمنا ان السجود لآدم لكن لم لا يجوز ان يراد
به التحية كسجدة يعقوب وبنيه ليوسف عليه السلام ولئن سلمنا
انه ليس للتحية لكن لم لا يجوز ان العرف في ذلك الوقت ان من سلم
على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر
معتاد قلنا ان ذلك السجود ان لم يكن دليلا على رجحان المسجود على
الساجد لما ابى ابليس عن السجود استكبارا ولم يقل ارايتك هذا
الذي كرمت علي لكن اللازم باطل فالملزوم مثله و ب ان آدم عليه
السلام كان اعلم من الملايكة والاعلم افضل من غيره ينتج ان آدم افضل
من الملايكة وهو المطلوب اما الصغرى فلان آدم كان يعلم الاسماء لقوله
تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دون الملايكة لان الله تعالى سال الاسماء منهم
فقالوا سبحانك لا علم لنا واما الكبرى فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون فان قيل هذان الدليلان يدلان على ان
آدم عليه السلام افضل من الملايكة خاصة ولم يدلا على ان جميع الانبياء
افضل منها قلنا اذا ثبت ان آدم عليه السلام افضل من الملايكة ثبت
ان الكل افضل منها لعدم القايل بالفصل و ج ان طاعة البشر اشق
من طاعة الملايكة وكل ما هو طاعته اشق يكون افضل ينتج ان البشر
افضل من الملايكة اما بيان الصغرى فلان طاعة البشر انما تصدر
منهم مع الموانع والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة
دون طاعة الملك فانها جبلية ذاتية فيكون طاعة البشر اشق واما
بيان الكبرى فلقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها
واذا كانت عبادة بني آدم افضل كان المتصف بها ايضا افضل و د

قوله

يكون م

قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على
على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان
الله اصطفى آدم وهذا وذاك على كل المخلوقات وترك العمل فيمن
لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران بالاجماع على عدم افضليتهم فيبقى
معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات
ومن جملتها الملايكة فيكون الانبياء افضل من الملايكة وهو المطلوب
فان قيل هذه الآية تقتضي ان يكون آدم ونوح وابراهيم افضل
من محمد عليه السلام اجيب عنه بان العالم اسم لكل موجود سوى
الله تعالى ومحمد عليه السلام لم يكن موجودا حال وجودهم اما
الملايكة كانوا موجودين في ذلك الوقت فلا يلزم انهم كانوا
افضل من محمد عليه السلام وهذا ما قيل وفيه نظر لان للخصم ان
يقول ان هذه الآية اذا كانت مخصوصة لا تكون حجة قطعية
اللهم الا ان يقال ان العالم المخصوص حجة قطعية عند بعض اصحابنا
وح تكون حجة على الخصم واحتج المخالف لنا من وجوه آ قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون فان هذه
الآية تقتضي افضلية الملايكة لانهم استحسنوا قولهم فلان لا يستنكف
الوزير من خدمته ولا السلطان واستقبحوا عكسه و ب ان تقديم
ذكرهم في القرآن على ذكر الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى والمومنون
كل آمن بالله وملايكته وكتبه ورسله وقوله تعالى الله يصطفي من
الملايكة رسلا ومن الناس يدل على افضليتهم و ج قوله تعالى في
صفة الملايكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار
الملايكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب
هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملايكة فان السلطان

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 6

أولى ان يكون فيكون الله تعالى ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هذا تقرير
ما في المتن وقائل لا نسلم انه يلزم تعدد الآلهة على تقدير ان يكون كل جزء
موصوفا بصفات الكمال وانما يلزم ذلك ان لو كان كل جزء موجودا في
الخارج على حدة وانه ممنوع فلم لا يجوز ان يكون وجود كل جزء في الخارج
مع الهيئة الاجتماعية والهيئة الاجتماعية من حيث هي واحدة في الخارج فلا
يلزم ما ذكرتم ولم يستدل المصنف على خطائهم في الاسم اكتفاء لابانته
في خطاء الطايفة الثانية لان الطايفة الاولى مشاركة للطايفة الثانية في الخطاء
من الاسم فلما بين خطاء الثانية بين خطاء الاولى وقوله ومن اطلقه اي ومن
اطلق الجسم وعنى به اي بالجسم القايم بالذات لا المركب فهو مخطئ الى
آخره جملة اسمية معطوفة على الجملة الاولى الاسمية وبيانه ان يقال ومن
اذا قال انه جسم ولم يوجد معنى الجسم فيه فقد عدل عن موضوعه
لغة الى غيره ولو جاز لجاز ايضا ان يطلق ايضا كل نوع من انواع الجسم على الله
فيجاز ان نسميه بانسان ورجل وفرس وغير ذلك باعتبار انه قايم
لذاته وليس فليس ولان اطلاق اسم من اسماء الله تعالى موقوف الى
اذن الشرع وكلما اذن الشرع فيه جاز ان يطلق على الله تعالى وكلما لم يأذن
لم يجز والشرع لم يأذن باطلاق اسم الجسم فلم يقل انه جسم وهذا معنى قوله
لانا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا اي ما اوصلنا واخبرنا اليه الشرع
وهذا الدليل يصلح ان يكون حجة على من هو قايل بشريعتنا واما على من
هو غير قايل بها كاليهود فلا يكون حجة عليه واعتمد المخالفون لنا على
انه تعالى جسم بالدليل العقلي من وجهين الاول انه تعالى
حي سميع بصير فاعل وكل ما صدق عليه ذلك في الشاهد جسم وينتج
انصاف ما ليس بجسم بهذه الاوصاف وما يتخيل في الشاهد يتخيل

في الغائب فينتج من هذا المجموع ان الله تعالى جسم والثاني ان الله تعالى ليس
بعرض ولا جوهر لما مر فلو لم يكن جسما لاتصف بالعدم لانحصار الموجودات
في هذه الاقسام الثلثة لكن اللازم باطل وهو الحاقه بالعدم فالملزوم مثله
وهو عدم كونه جسما اجيب عن الاول بان قولكم يستحيل اتصاف
ما ليس بجسم بهذه الصفات فهو مجرد دعوى وتشبثكم بالشاهد فان في
الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم
مركب من الجزء الذي لا يتجزى وكل جزء قام به حيوة على حدة فيكون
حيا وان لم يكن جسما وعن الثاني بانا لا نسلم الحصر في كل الموجودات
بل الحصر صادق في الشاهد لا مطلقا فلم يلزم ما ذكرتم فان قيل
اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام قلنا
الفرق بينهما من وجهين احدهما ان الشيء اسم لموجود ومعناه متيقن
على الله تعالى لانه موجود والاسم ورد به الشرع قال الله تعالى قل اي
شيء اكبر شهادة قل الله ولو لم يكن شيئا ما استقام ذكره في جواب اي شيء
كما لو قيل اي الرجال اتاك واي السباع اسرع اشيء لم يستقم حتى
جوابه ذكر عين الرجال وعين السباع واما الجسم فلم يرد به الشرع ولم
يستقم معناه فكيف يجوز اطلاقه والثاني ان قولنا لا كالاشياء لا ننفي
مطلق الوجود الثابت بصدر الكلام ليكون تناقضا وانما ننفي به
ما وراء مطلق الوجود من الجسمية والجوهرية والعرضية التي هي
من امارات الحدوث فيكون مفيدا فانتم بقولكم لا كالاجسام ان نفيتم
به التركيب فهو تناقض وان نفيتم به غيره فلا فايدة فيه لان التركيب
باق وهو من اعظم امارات الحدوث فقياس هذا بذاك جهل
فاحش وهذا الخلاف ايضا بيننا وبين الطايفة الثانية راجع الى
العبارة قال وليس بذي جهة ولا صورة لاختلاف الصور والجهات

والاجتماع مستحيل وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في
افادة المدح والنقص وعدم دلالة الحدثان عليه فتخصيص البعض
لا يكون الا لمخصص وذا من امارات الحدث بخلاف العلم والقدرة
والارادة لانها من صفات المدح واضدادها نقائص والحدثان تدل
عليهما دون اضدادها اقول ومن الصفات السلبية انه تعالى ليس في جهة
من الجهات الست وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف
وبيان انها ست انه لما كان للجسم ثلاثة اطراف ولكل طرف كانت الجهات
ستا اثنان طرفا الامتداد الطولي وتسميها الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق ما يلي رأسه والتحت ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد العرضي وتسميها باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه لحسيب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنان طرفا الامتداد الباقي باعتبار تحتر قامته بالقدام والخلف القدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله اذا علم هذا فلنرجع الى بيان المذاهب
فنقول ان الله تعالى ليس في جهة عند نا خلافا لبعض الكرامية فانهم يثبتون
الله في الجهة العلوية من غير تعيين مكان وبناء عليه ا على بطلان كونه على
العرش على طريق المماسة والاستقرار به وتمسكوا على مطلوبهم بوجوه
بعضها عقلي وبعضها نقلي واما العقلي فمن وجوه الاول ان الله تعالى
موجود قائم بنفسه والعالم ايضا موجود قائم بنفسه ولان يتحقق القائمان
بانفسهما الا واحدها في جهة من صاحبه والثاني ان الله تعالى لما خلق
العالم اما ان خلقه في ذاته واما ان خلقه خارج ذاته فان كان الاول
فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان كان الثاني بقي من العالم بجهة
من الجهات لامحالة وح ان الموجودين لا يعقلان موجودين
الا واحدها في جهة من الجهات الست من صاحبه او بحيث هو

فان

فان الجوهرين كل واحد منهما بجهة من صاحبه واعراض كل جوهر بحيث
هو الله تعالى موجود وكذا العالم وليس الباري جل جلاله بحيث العالم
فثبت انه بجهة من العالم واما النقلي فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى
أأمنتم من في السماء والثاني قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والثالث
قوله تعالى انا انزلناه والانزال هو الارسال من الاعلى الى الاسفل والرابع
اجماع المسلمين عليه فانهم عند سوء الحاجات واستغاثهم بالدعاء والمناجات
يدعون بابصارهم ويرفعون ايديهم الى جهة العلو وهذه المعقولات
تثبت جهة مطلقة والمنقولات تثبت جهة علوية فيثبت بهذا المجموع
الجهة العلوية او نقول ان جهة الفوق جهة مدح وجهة التحت جهة
ذم والله تعالى ممدوح منزه عما يوجب الذم والنقيصة
فيليق الفوق به تعالى واجيب عن الاول بانكم ان اردتم بقولكم
ان القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا ام بشرط
كون كل واحد منهما محدودا متناهيا فان اردتم مطلقا فلا نسلم وما
استدللتم من الشاهد فيها محدودان وان اردتم بشرط كون كل واحد
منهما محدودا او متناهيا فمسلم ولكن لم قلتم ان الباري جل وعلا محدود
متناه فان قيل بعض الكرامية قايل بانه متناه ومحدود بحسب
تناهي العرش وتحديده فح يحصل مطلوبكم قلنا قد ثبت بطلان
هذا القول بعد بدليل قطعي ان شاء الله تعالى وعن الثاني ان الموصوف
بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتحيز فاما ما يتبعض ولا
يتحيز فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا كالعرض القايم بالجوهر
لا يوصف بذلك وعن الثالث بان هذا منكم تعميم للموجودين وليس
من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما ان كانا موجودين لان احدهما
بجهة صاحبه ينبغي ان لا يكون الجوهر وما قام به من العرض موجودين

لان احدهما ليس بجهة صاحبه وان كانا موجودين لان احدهما ينبغي ان لا يكون الجوهران موجودين لان احدهما ليس بحيث صاحبه

واما الجواب عن النصوص فلما سيأتي واما الجواب عن الاجماع

فلانا نقول ليس في ذلك دليل على كونه تعالى في الجهة وهذا كما انهم امروا

بالتوجه في الصلوة الى الكعبة وليس هو في الكعبة وامروا بدعي اعضادهم

الى مواضع سجودهم حالة القيام في الصلوة بعد نزول قوله تعالى

قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون وليس هو في

الارض وكذا حالة السجود امروا بوضع الوجوه على الارض وليس

هو تعالى تحت الارض وكذا هذا بل هو تعبد محض وخضوع

وخشوع وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت

الكعبة قبلة للابدان عند الصلوة وذهب بعض الروافض الى انه

تعالى على صورة آدم والصورة هي الهيئة الحاصلة للجسم المحسوس

وانه له يدا ووجها واصبعا وعينا متسمكا بظواهر النصوص كقوله

تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه

وقوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله تعالى خلقت بيدي وكالحديث

المعروف نحو قوله عليه السلام قلوب العباد بين الاصبعين من

اصابع الرحمن وقوله عليه السلام خلق الله تعالى آدم على صورته

وجوابه كما سيذكر بعد ان شاء الله تعالى لنا على انه تعالى ليس في جهة

ولا ذي صورة ما يمسك به المصنف ويعزيه ان يقال انه ليس

في جهة ولا ذي صورة لانه لو اتصف بها لا يخلو اما ان يتصف

بجميع الجهات والصور او بعضها دون البعض والقسمان باطلان

وكلما ملزومها اما يبان بطلان القسم الاول فلان الجهات والصور

عليه محال لان الجهات والصور مختلفة فاجتماعها في شئ واحد محال

لتنافيها

لتنافيها في انفسها وهذا معنى قوله والاجتماع مستحيل واما بطلان القسم

الثاني فلان البعض اي بعض الجهات والصور ليس اولى من

البعض لاستواء الكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة

الحدوث على ذلك البعض دون البعض لان الحدوث اي الموجودات

الحدوثة لا تزال على ان الموجد متصف ببعض الجهات وبعض

الصور دون البعض فلم يكن تخصيصه ببعض الجهات والبعض

الصور لا بد وان يكون تخصيص والا يلزم احد المتساويين بدون

الآخر وهو محال ببداهة العقول وذا اي التخصيص تخصيص

من امارات الحدث وهو محال على الله تعالى فان قيل جهة

الفوق اشرف الجهات والعرش اعظم الاماكن قلنا قبل خلق العالم

لم يكن فوق ولا تحت فانهما مستفادان من راس الحيوان ورجله

فيسمى الجهة التي تلي راسه فوقا وما تلي رجله تحتا فان الزنبور اذا

مشى على سقف البيت فهو فوق من البيت ومن في البيت فوقه

ايضا لان كل واحد يلي راس الآخر فاذا اتصف بعد خلق العالم

بالفوق يكون متصفا بالحادث وهو محال هذا تعزيز ما في المتن

ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو اتصف ببعض الجهات والصور

يلزم المحال المذكور وانما يلزم ذلك ان لو كان المخصص غيره

اما اذا كان المخصص ارادته فلا وايضا لا نسلم ان جميع الصور

متساوية في افادة المدح والنقص بل هي متفاوتة فلا يلزم ما ذكرتم

قوله بخلاف العلم الى آخره جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال

انكم قلتم ان تخصيص بعض الجهة والصور لا بد وان يكون بمخصص

وذا من امارات الحدث وهو منفوض بتخصيص العلم والقدرة

والحيوة والارادة وغير ذلك من صفات الكمال فان تلك تخصيصا

ايضا

بلا مخصص وتقرير الجواب ان يقال ان هذه الصفات ليست كما نحن فيه لان هذه الصفات صفات كمال كما سيأتي وتعارضها من الجهل والعجز والموت والاضطرار تعارض فلم يستو كلها في افادة المدح والنقص حتى يلزم ما ذكرتم والمحدثات تدل عليها اي على هذه الصفات الكمال دون اضدادها هذه الصفات الكمال فيثبت صفات الكمال دون اضدادها فلا يصح ان يكون نقضا علينا قال وكذا لا يوصف باللون والطعم والرائحة والكيفية والماهية والتحيز والتناهي وحلول الحوادث اقول ومن جملة الصفات السلبية ان الله تعالى لا يتصف باللون والطعم واللون من اظهر المحسوسات ماهية الوجيعة فلا تحتاج الى تعريف لانه لو اتصف باللون اما ان يتصف بجميع الالوان او بعضها دون البعض وكلاهما باطل لما مر تقريره من ان اتصافه بجميعها محال لتنافيها وان اتصافه بالبعض دون البعض ليس اولى لاستواء الكل في افادة المدح والنقص فلا بد من مخصص وهو من امارات الحدث وفيه نظر لانا لا نسلم ان الكل مستوية في افادة المدح والنقص ولئن سلمنا انه مستوية في ذلك لكن لم لا يجوز ان يتلزم ذات الله تعالى لونا معينا مع انا لا نعلم لعلة ذلك لا يستلزم فلم يلزم ما ذكرتم والدليل القطعي على انه لا يجوز ان يتصف باللون ان يقال ان الالوان تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم والله تعالى ليس بجسم لما بينا فثبت انه ليس بلون وهو المطلوب وكذا لا يتصف بالطعوم والروائح لما قلنا ولانها ايضا تابعة للمزاج فلا يتصور الا في الجسم وكذا لا يتصف بالكيفية عند جميع العقلاء الا عند البعض من الكرامية فانهم يقولون ان

لله تعالى كيفية لا يعرفها الا هو فنقول انه باطل لان الكيفية عبارة عن عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره والله تعالى لا يوصف بالعرض والا يلزم ان يكون محلا للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج من القياس المفصول النتايج ان الله تعالى حادث وهو محال لما بينا انه قديم واجب الوجود لذاته وايضا انه لو اتصف بالكيفية اما ان يتصف بجميع الكيفيات او بعضها دون البعض وكلاهما باطل لما مر فكذا اتصافه وفيه ما فيه اعلم ان قوله ولا يتصف بالكيفية يغني عن ذكر عدم اتصافه باللون والطعم والرائحة لان الكيف اعم من جميع ذلك وغيره وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص لان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص فلم يحتج الى ذكرها وكذا لا يتصف الله تعالى بالمائية لانها عبارة عن الحقيقة النوعية المشتركة بين افرادها كما يقال ما الانسان والفرس اي من اي جنس هما ولهذا المنطقيون يقولون في حد الجنس انه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو واذا كانت المائية عبارة عن النوع او عن الجنس فكل ذي نوع او كل جنس شبيه بذي نوعه وبذي جنسه من حيث النوعية او من حيث الجنسية فكان القول بالمائية قولا بالتشبيه وهو محال لما سيجيء فلا يكون متصفا بها ولانه لو كان له مائية يكون له جنس فكل ما له جنس لا بد وان يكون له فصل لان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيكون الله تعالى مركبا وهو محال لانه يتلزم الاحتياج لما بينا ان كل محتاج الى الغير يكون ممكنا فيكون الله تعالى ممكنا هذا باطل ولهذا قال الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته تعالى وحيروه عنه فيكون محتاجا الى الغير وكل

كما هو لانه غني متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب
في ذاته والدشم وان كان ممكنا لا يمكن معرفة الحقيقي كما هو معرف
في موضعه ولاجل انه تعالى غير قابل للتحديد كما سئل موسى
عن ذاته تعالى كما قال حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب
العالمين اي ما هيته اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه
وصفاته حكاية عنه في جواب فرعون قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله
الا تستمعون اي ما تسمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته وهو
يجيب بما هو عين مطابق اذ المقول في جواب ما هو هو الحد
ثم اخذ موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه
قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلما رأى فرعون مرة بعد
اخرى ان جوابه عين مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون فنسب موسى عليه السلام الى الجنون فذكر موسى بصفات
اربع مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عنه عليه
السلام في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
اي هذه تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن
تحديدها فان قيل اذا نفيتم المائية فقد نفيتم حقيقته واذا
نفيتم حقيقته فقد افقدتم انه عين متحقق وهذا بين البطلان
قلت لا نسلم انه اذا نفينا المائية التي هي الحقيقة المركبة يلزم
منه نفي مطلق الحقيقة لان الحقيقة المركبة اخص من مطلق
الحقيقة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم ما ذكرتم غاية
ما في الباب انه لا يطلق عليه ان له حقيقة وكذا لا يتصف الله
تعالى بالتجزي خلافا لطايفة من اليهود لانه لو كان متجزيا اما

اي بالتبعيض

ان يتصف كل جزء بصفات الكمال او لم يتصف فان اتصف يلزم تعدد
الاله كما بينا وانه محال وان لم يتصف فيكون متصفا بنقايضها وهو
من امارات الحدث وايضا التجزي من خواص الجسم وقد بينا انه
ليس بجسم فلا يكون متجزيا وكذا لا يتصف الله تعالى بالتناهي خلافا
لبعض الكرامية فانهم يقولون ان الله تعالى عند متناه من خمس جهات
متناه من جهة واحدة وهي جهة السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملاء
بساحة العرش وفضل عنه من الجوانب الخمس كلها ودليلنا انه تعالى
لو كان متناهيا لكان شبيها بالمخلوقات المتناهية ومماثلا لها في المقدار
والله تعالى ليس بمماثل للمخلوقات فلا يوصف بكونه متناهيا ولان
التناهي من امارات الحدث وهو على الله تعالى محال وكذا لا يتصف
الله تعالى بمشابهة المحدثات اعلم ان ما ثبت به المشابهة المماثلة بين
الشيئين يسمى وقال طايفة له تعالى صورة الآدمي كما مر وتمسكوا بقوله
عليه السلام خلق آدم على صورته وهذا صريح في ان صورته كصورة الآدمي
فيثبت به المشابهة والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير راجع الى الله تعالى حتى
يثبت مطلوبكم روى انه عليه السلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه
فنهاه عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اي على
صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل
ان يكون الهاء راجعة الى آدم ودلالة الحديث ان الله تعالى خلق آدم
على صورته التي تشاهد عليها في الدنيا ولم تتغير صورته عند اخراجه
من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس عليه اللعنة ولئن سلمنا
انه راجع الى الله تعالى كما جاء في خبر آخر ان الله تعالى خلق آدم على
صورة الرحمن لكن الصورة تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة
وكذا تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص الشيء في ذاته ويمتاز

اذا كان الهاء راجعة الى آدم

عن غيرها ولهذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشيء في ذاته ويمتاز
عن غيره وارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان
هذه المسئلة صورة تلك المسئلة في معنى خلق آدم على صورته خلق على
صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب والقهر وامثال
ذلك فح لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة دليلنا على
نفي الاتصاف بالمشابهة ان يقال انه لو كان للعالم مشابها لا يخ اما ان
يكون التشابه من جميع الوجوه او من بعض الوجوه دون البعض وكلا
التاليين باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان
القسم الاول فلانه لو كان مشابها للعالم من جميع الوجوه يلزم احد
الامرين المحالين وهو اما ان يكون القديم محدثا من جميع الوجوه
او يكون العالم قديما من جميع الوجوه لان الباري جل جلاله قديم
بجميع صفاته والعالم حادث بجميع وجوهه فلو كان له مشابهة
من جميع الوجوه يلزم ما ذكرنا ضرورة وكلاهما محال واما بيان بطلان
القسم الثاني فلانه لو كان مشابها من وجه دون وجه لكان محدثا من
ذلك الوجه او كان العالم قديما من ذلك الوجه وذلك ظاهر وهو باطل
فان قيل انما يستقيم نفي المشابهة بين القديم والحادث ان لو كانت
الصفات منتفية عنه وليس فليس قلت كما تقدس ذاته
عن التشبيه والمثل فكذا صفاته لان ذاته ازلية ابدية وكذا
صفاته ازلية ابدية بخلاف صفات المحدثات فلم تثبت المشابهة
قال وليس بمتمكن في مكان وعند المشبهة والكرامية متمكن على
العرش لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولنا ان التعري
عن المكان ثابت في الازل لعدم قدم المكان فلو تمكن بعد حدوث
المكان لتغير وحدث فيه مماسة والتغير وقبول الحوادث من اما

الحدث اقول ومن جملة الصفات السلبية انه تعالى ليس بمتمكن في مكان
وقد عرفت معنى المكان خلافا للروافض واليهود والكرامية وجميع المجسمة
اي المشبهة فانهم يثبتون الله تعالى على العرش وعندهم العرش السرير
المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم على ما قال تعالى ويحمل عرش ربك
فوقهم يومئذ ثمانية وقال عز وجل وترى الملائكة حافين من حول
العرش متمسكين بظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله
ثم استوى على العرش الرحمن فدلت الايتان على انه متمكن في مكان
مخصوص وهو العرش وجوابهم سيأتي ونتمسك على انه تعالى ليس بمتمكن
في مكان بوجوه الاول انه تعالى لو كان متمكنا في مكان لزم ثبوت
المشابهة بينه تعالى وبين المخلوقين والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بيان الملازمة فلانه اذا كان كل متمكن هو القدر الذي يتمكن فيه المتمكن
فاما ما فضل عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمي مكانا له كان ذلك مجازا
واما بيان بطلان التالي فلما مر ولانه تعالى نفى المشابهة بين ذاته وبين
ذات غيره من الاشياء بقوله عز من قائل ليس كمثله شيء بابلغ الوجوه
لان العرب متى ارادت التاكيد في نفي المشابهة جمع بين حرفي التشبيه
فتقول ليس كمثل فلان احد فان قيل هذه الآية تدل على ان لله تعالى
مثلا لان الكاف بمعنى المثل وليس بصلة فيكون معناها ليس مثل مثله
شيء فيكون له مثل وانه محال قلنا لا يجب في التشبيه ان يكون المشبه
به متحققا في الوجود بل اذا فرض وقدر صح كما اذا شبهت فحما
فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب فاذا فرض ان له سبحانه
وتعالى مثلا يقرب منه في تلك الصفات الكاملة بحيث يستقيم ان
يلحق به ثم اذا نفى المشبه بالمشبه به المثل المفروض يلزم بالطريق
الاولى ان لا يكون لذاته المقدس ما يقرب ان يشبه به والثاني انه تعالى

لو كان متمكنا في العرش لكان تمكنه إما بخصص أولا وكلاهما باطل وكذا الملزوم
أما بيان بطلان الاول فلان المخصص الخ أما ان يكون ذاته تعالى
أو معنى وراء الذات قائم به أولا هذا والكل باطل أما الاول
فلان ذات الله تعالى موجود في الازل ولا اختصاص بالعرش في الازل
لان العرش ليس بموجود فيه باتفاق بيننا وبين الخصوم فلا يكون تخصيصه
بمكان لمقتضى ذاته تعالى وأما الثاني فلان المعنى ان كان قديما كان
التخصيص ايضا قديما ثابتا في الازل لامتناع تخلف المعلول عن
العلة الموجبة وهو اي كون التخصيص في الازل محال لان المكان
مخلوق حادث فلا يكون موجودا في الازل وان كان حادثا كان
ذات الله تعالى متصفا بالحوادث وانه محال وأما الثالث فلان
جميع غير ذات الله تعالى وغير معنى قايم بذات الله تعالى ينتهي الى
الله تعالى على السوية فلو كان متمكنا بالعرش دون البعض يكون ترجيحا
بلا مرجح او يكون محتاجا في تخصيصه الى غيره وهو من امارات الحدث وكلاهما
محال وأما الثالث أعني ان يكون تمكنه لا لمخصص فلان ترجيح أحد
الجايزين بلا مرجح محال ببديهة العقل وح انه لو كان متمكنا في العرش
لكان محدودا امتناهيا في جهة السفل بحسب تناهي مساحة العرش
وفضل عنه في باقي الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر فكان متبعضا
متحيزا بالحسب بحيز العرش لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان
الملازمة فظاهر وأما بيان بطلان التالي فلما بيننا ان التحيز منافي
للتوحيد او موجب للنقص والرابع ان الله تعالى كان ولا مكان بلا
خلاف بيننا وبين الخصوم واذا كان كذلك علم يقينا انه لم يكن متمكنا في
الازل في مكان لاستحالة التمكن في القدم فلو صار متمكنا بعد وجود
المكان لكان التمكن حادثا فيه فيكون محلا للحوادث وهو محال والجواب
انه لو كان متمكنا الخ انا لا نسلم انه يكون متبعضا او لا وكلاهما باطل أما الاول
فلانه لو كان متبعضا لكان جسما وقد بينا انه ليس بجسم وأما الثاني فهو ان

لم يكن متبعضا فهو جوهر فرد وقد ابطلناه على انه يلزم ان يكون اصغر الاشياء
واحقرها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والسادس ما قاله المصنف بان
التعري الى آخره تقريره ان يقال انه لو تمكن في المكان لتغير ذات الله تعالى
عما كان عليه ولحدثت في ذاته تعالى مما يقبله المكان لكن التالي باطل فالمقدم
مثله أما بيان الملازمة فلان التعري اي تعري ذات الله تعالى عن المكان
ثابت في الازل لعدم قدم المكان في الازل بالاتفاق بيننا وبين
الخصوم لانا بينا انه ما سوى الله تعالى حادث فلو تمكن بعد خلق المكان
لثبت ما ذكرنا وأما بيان بطلان التالي فلان التغير وقبول الحدث
من امارات الحدث وانه محال على الله تعالى فان قيل لا نسلم ان
قبول الحوادث من امارات الحدث وانما يكون كذلك ان لو لم يخل
عن الحوادث قلنا على ذلك التقدير اي تقدير ان يتمكن بعد خلق المكان
لا يخلو عن الحوادث لان التعري عن المكان ايضا حادث لقبوله العدم
فح لا يخ عن المكان وعن التمكن في المكان فلا يخ عن الحوادث فيلزم
ما قلنا فان قيل انما ذكرتم يكون حجة على الخصم اذا كان قايلا بعدم
قبوله الحوادث وهو ممنوع قلنا قد بينا ان ما لا يخ عن الحوادث
فهو حادث والخصوم معترفون لنا على ان الله تعالى قديم ازلي
فح يكون حجة عليهم اقول في هذا الدليل نظر لانه ان اردتم بتغير
الذات تبدل صفته فلا نسلم اسيخالته بل هو عين النزاع وان اردتم
غيره فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه وقالت المعتزلة والنجارية
الله تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو في كل مكان لا بمعنى ان
ذاته في كل مكان من الاماكن بل بمعنى انه عالم بكل الاماكن ومدبر
لها فنقول وهذا منهم خلاف في العبارة واما في المعنى فقد ساعدونا
على استحالة تمكنه في الاماكن ونحن ساعدناهم على انه عالم بالاماكن

كلها وكلها تحت تدبيره بلا خلاف في الحقيقة قال والنص محتمل اذ
الاستواء يذكر للتمام والاستيلاء والاستقرار فلا يكون حجة مع الاحتمال مع
ان الترجيح للاستيلاء لانه يمدح به والاستواء للمدح بينا يفهم منه الاستيلاء
شعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
اقول هذا جواب عن تمسك الخصم على انه تعالى متمكن في مكان مخصوص
وهو العرش وهو الذي وعدنا قبيل هذا بقولنا وجوابهم سيأتي وتقرير الجواب
ان يقال ان النص محتمل وكل ما يكون محتملا لا يكون حجة على الخصم ينتج من
الشكل الاول ان النص لا يكون حجة على الخصم اما بيان الصغرى فلان
الاستواء قد يذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى فلما بلغ اشده واستوى
اي تم ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلد كذا وقال
الشاعر في حق بشر بن مروان قد استوى بشر على العراق من غير سيف
ودم مهراق ويذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى واستوت على الجودي
اي استقرت وتمكنت ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج
ويذكر ويراد به الارتفاع المكاني كما قال تعالى فاذا استويت انت ومن
معك على الفلك او الرتبي والعرش ايضا يطلق على معنيين احدهما السرير
المحفوف بالملايكة الذي هو اعظم المخلوقات وهو ظاهر في الشريعة وثانيهما
الملك كما قال الشاعر اذا ما بنو مروان زالت عروشهم واودوا كما اودت
اباد وحمير اي زالت ملكهم واودوا اي هلكوا واما بيان الكبرى فلانه لو كان
محتملا لا يتمكن الخصم من تعيين المعنى من المعاني المذكورة فلا يمكن ان
يجعل احد المعاني الذي هو الاستقرار حجة علينا قوله مع ان الترجيح الى
آخره اشارة الى جواب سؤال آخر مع تقرير التسليم اي ولئن سلمنا انه مع
الاحتمال يكون حجة على الخصم في الجملة لكن ههنا الحمل على الاستيلاء اولى من
سائر المعاني المذكورة لانه تعالى تمدح به والاستواء اذا ذكر في مقام
المدح في الشاهد يراد منه الاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق

البيت

البيت فكذا في الغايب فكان حمله على الاستيلاء اولى من باقي المعاني فلم يصلح
ان يكون حجة علينا فان قيل ان الله تعالى مستول على جميع الاشياء فما فايدة
تخصيص العرش بالذكر قلنا فايدة تخصيصه بالذكر اما لتعظيمه لكونه اعظم
المخلوقات كما قال تعالى ناقة الله وان المساجد لله او كان لدلالة ان ما
دون العرش مستولى عليه بالاستيلاء عليه كما يقال فلان امير هذه البلدة
وان كان اميرا لها فالله تعالى هو رب العرش العظيم وان كان ربا لكل
شيء ولقائل ان يقول ان هذه الآية تقتضي ان لا يكون مستوليا على
العرش ثم صار مستوليا اذ ثم للتعقيب قيل وههنا وجه آخر وهو
اقرب الى الصواب مما ذكروه هدانا الله تعالى بفيضه ورحمته وهو
انه جاء في السفر الاول من التورية ان الله تعالى خلق السموات في
ستة ايام وعطل السابع واراح والاراحة على الله تعالى محال لانه
منزه عن اللغوب قال عز وجل ولقد خلقنا السموات والارض
وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب وح يكون معناه ان
الله تعالى الايجاد في اليوم السابع واراح السموات والارض
بتركهما على حالها ذلك من غير تاثير فيها وذلك خلق في السموات
الحركات وفي الارض ما شاء والتورية وان كانت منسوخة لكن
الاخبار عن الماضي يمتنع نسخه ولا غرض لهم في تحريف هذا الموضع
فيغلب على الظن ثبوته على انه نقل مثل هذا من بعض الصحابة
رضي الله عنهم ان معنى الاستواء اراحة المخلوقات وفيه نظر لانه لو
كان معنى الاستواء اراحة المخلوقات يلغو معنى على قال
وقد تمسكت المجسمة بظواهر النصوص والاخبار ومذهب
السلف ان نصدقها ونفوض تاويلها الى الله تعالى مع
التنزيه عن التشبيه والخلف ان نأولها بما يليق به تعالى

ولا نقطع بأنه مراد الله تعالى والأول أسلم والثاني أحكم أقول
هذا اشارة الى جواب عن تمسك المجسمة اى المثبت الجسم لله تعالى وهي الطايفة
التي مر ذكرها اى في تمسك المجسمة بظواهر النصوص اى الايات والاخبار
اما احاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وآثار الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين طريقان احدهما مذهب السلف اى المتقدمين من اهل
السنة والجماعة رضي الله وهو اختيار الصحابة والتابعين وزهاد الامة
ان نصدقها اى نصدق ونعتقد ان ما اراد الله تعالى من هذه النصوص
والاخبار حق مع انا ننزه الله تعالى عن التشبيه ولا نشتغل بتاويلها
ونفوض تاويل هذه النصوص الى الله تعالى ولهذا قالوا في قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله ان الحق الوقف على الله ويكون قوله
والراسخون مبتدأ خبره يقولون لا على قوله والراسخون كما ظن
بعضهم لانه نقل عن ابن عباس رضي الله عنه الوقف على الله وفي
مصحف ابي وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا
وفي مصحف ابن مسعود رضي الله عنه ان تاويله عند الله والراسخون
يقولون برفع الراسخون دون الكيس وثانيهما مذهب الخلف اى
مذهب المتاخرين رضي الله عنهم ان تاولها اى تاول النصوص
والاخبار بما يليق بذات الله تعالى وصفاته مع انا لا نجزم بان هذا
التاويل مراد الله تعالى ونقول المراد من قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى هو الاستيلاء كما مر ومن قوله ويبقى وجه
ربك وقوله كل شيء هالك الا وجهه ذات ربك لانه لو كان المراد
بالوجه الحقيقي لزم ان يكون ما سوى الوجه من الله تعالى هالكا
وهو محال ومن قوله ولتصنع على عيني اى على رؤيتي مني ومن
قوله تجري باعيننا قيل مراده العيون لانه تعالى قال فتحنا ابواب

في قوله متمسكين بظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى في قوله قال وليس بمكان

اى التشفيه

السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا ومن قوله يد الله فوق ايديهم
القدرة ومن قوله السموات مطويات بيمينه اى بقدرته ومن قوله
جاء ربك اى امر ربك ومن قوله وهو الله في السماء اله وفي الارض اله تنبهوا
الوهيته في السماء وفي الارض لا ذاته لان ذات الواحد يمتنع ان
يكون في مكانين في آن واحد كما يقال فلان بسلطان في العراق
والروم ويعني ان بسلطنته فيهما لا ذاته ومن قوله أأمنتم من في السماء
الوهيته ومن قوله انا انزلناه الآتي بالقرآن وهو جبريل لانه نزل من
جهة العلو ومن قوله اقرب اليه من حبل الوريد السلطان والقدرة
وغير ذلك من النصوص الواردة على هذا المنوال ومن قوله عليه
السلام خلق آدم على صورته المعنوية لا الذاتية كما مر ومن قوله عليه
السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن النعمة لان
قلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء وذلك اى الاحتياج الى اخذ الطريقين
لانا بينا بالآية المحكمة التي هو قوله تعالى ليس كمثله شيء وقوله تعالى ولم يكن له
كفوا احد وبالدلايل العقلية التي لا احتمال فيها اطلاقا ان تعالى ليس بمتمكن
في مكان وليس بذي صورة وليس بمشابه للمحدثات فلا يجوز ابطال
هذه الدلايل القطعية بما تاولونا من الآيات المحتملة ضرورة ما من التاويلات
بل يجب تاويلها وحملها على ما يوافق الدلايل المحكمة دفعا للتناقض
من دلايل الحكيم الخبير ولان النقليات محتملة للمجاز والاشتراك والحذف
والاضمار والتخصيص والنسخ وخطاء الرواة في نقل معاني المفردات
والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير فتقبل التاويل بخلاف العقليات
ايضا كون النقل حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما
يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري تعالى وكونه عالما
مختارا مرسلا للرسل ومعرفة المعجز وبنبوت النبوة فلو رجح

الصورة صح

من قوله عليه السلام الخ الى قوله والاحتياج الى اخذ الطريقين ساقط من بعض النسخ

الى قوله تعالى ساقط من بعض النسخ

النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل ويلزم
القدح في العقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب
تاويل النقل على اقرب الوجوه فان قيل كما اثبتم بالادلة العقلية
ان الله تعالى منزه عن الجهة فقد اثبتنا ايضا بالادلة العقلية انه تعالى
متصف بالجهة فلا يسلم دليلكم عن المعارضة فلا يثبت مطلوبكم قلت
قد بينا بطلان دليلكم فح يسلم دليلنا عن المعارضة فيتم المطلوب قوله
والاول اسلم اى طريقة السلف اسلم من البدعة وقبل التسليم والانقياد
على ما هو المراد من هذه النصوص اسلم للعوام لانهم لا يدركون
التاويلات ولا يقفون دقايق الكلام وقوله والثاني احكم اى طريقة
الخلف احكم عن الوقوع في التهمة او احكم للراسخين في العلم المجتهدين
فيه المتحدين في دقايق علم الكلام لانهم يبالون ايراد بالاجتهاد ويدركون
الحقايق بالنظر المقاصر اليهم فلهم الصواب قوله ومن تمسك الجسمية
خبر مبتداء محذوف تقديره ومن تمسك الجسمية طريقان والنكرة تختصت
بتقديم الظرف كقولهم في الدار رجل وفي عبادته شيء لانه ليس في
تمسك الجسمية طريقان بل في النصوص التي دلت على ثبوت التشابه
طريقان وقوله مذهب السلف ومذهب الخلف هما مبتدان وخبرهما
ان نصدقها وان تاولهما والجملتان من مبتداء وخبر مرفوعتا المحل على انهما
خبران لمبتدايين محذوفين احدهما اول وثانيهما كما قدرناه قال

فصل صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير مريد الى غير ذلك من صفات
الكمال وقالت الفلاسفة انه يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق على الحق
حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الحق وهي تثبت بالاشتراك في مجرد
التسمية وهو باطل لانه لو ثبتت به لما ثلث المتضادات اقول لما
فرغ من اثبات الصفات السلبية شرع في اثبات الصفات الثبوتية اى التي

يجوز اثباتها لله تعالى وقال صانع العالم حي اى صانع العالم يجوز ان يوصف
بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من صفات الكمال نحو كونه
مريدا وخالقا ورازقا والدليل عليه من وجوه احدها نقلي والثاني والثالث
عقليان اما الاول فقوله تعالى هو الحي لا اله الا هو والمحيط بشيء من
علمه الا بما شاء هو الله الخالق البارئ المصور ان الله هو الرزاق ذو
القوة المتين وغير ذلك من النصوص والاخبار الواردة على هذا النهج
واما الثاني فلانه لو لم يكن ذاته تعالى متصفا بهذه الصفات لكان متصفا
بنقايضها اعني الموت والجهل والصمم والعمى والعجز والاضطرار لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه لو لم يوصف بنقايضها
على تقدير انه لم يتصف باعيانها لزم ارتفاع النقيضين وانه محال
واما بيان بطلان التالي فلان هذه النقايض نقايص والمتصف على
القديم الباري محال واما الثالث فلان وجود العالم على ما كان عليه من
الاحكام والاتقان وبديع الصنعة وعجيب النظم والترتيب وتركيب
الافلاك وما فيها من الكواكب السيارة وما يرى من البدايع في ابدان
الحيوانات من الحيوة والتمييز والاهتداء الى اجتلاب المنافع
واتقاء المضار وما فيها من الحواس وما في الاجسام الجامدة من
البدايع والخاصيات التي اودعت فيها على وجه لو تامل ذو البصيرة
الموصوف بدقة الفكر وحدة الخاطر وكمال الذهن لما وقف
على كنهها بل على جزء من الف الف جزء فيها من آثار كمال
الحكمة ولطف التدبير ان يتصور من الميت العاجز الجاهل الاعمى
الصمم بجري العلم بذلك مجرى الاوايل البديهية ويستدل ايضا على
اثبات بعض هذه الصفات وهو القدرة والعلم بدلالة الحدوثات
عليهما لان الفعل لا يتاتى بدون القدرة ولا احكام يحصل بدون

العلم وعرف ثبوت الحيوة ايضا بدلالة المحدثات عليها اذ احكام الفعل
كما لا يتصور الا من قادر عالم لا يتصور الا من حي اعلم انه اتفق
الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو
الحسين البصري الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون
من المتكلمين الى ان حيوته عبارة عن صفة حقيقية قايمة بالذات تقتضي هذه
الصحة وذهب كثير من الاوائل المنتسبين الى الفلسفة الى ان كل اسم يجوز
اطلاقه على المحدث لا يجوز اطلاقه على الله تعالى حقيقة بل لو اطلق
لاطلق على سبيل المجاز وبعضهم يقولون ان اطلاق هذه الصفات على الله تعالى
حقيقة وعلى المخلوقات مجاز واستدلوا عليه بانه لو اطلق على الخالق والمخلوق
على سبيل الحقيقة ليوجب التشابه والمماثلة كالاوصاف المذكورة فانها تطلق
حقيقة على المحدثات فلا تطلق على الله تعالى حقيقة احترازا عن المماثلة
لان المماثلة بين الشيئين تثبت بمجرد الاشتراك عندهم لكن في اوصاف الاثبات
دون السلب فانهم يقولون انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا
نقول انه حي عالم قادر ولكن نقول انه ليس بميت ولا جاهل ولا
عاجز وساعدهم على هذا الهذيان بعض الباطنية وزعم بعضهم انه تعالى
لا يوصف ايضا بشيء من اوصاف النفي وقالوا كما ان من قال انه موجود
شبهه بالموجود وان من قال انه ليس بموجود شبهه بالمعدوم فلا
يقولون انه شيء ولا انه لا شيء ولا انه جسم ولا انه لا جسم وهذا كله
هذيان لا يقبله عقل وخروج عن المعارف والتحاق بالمتجاهلة من
السوفسطائية حيث اثبتوا واسطة بين السلب والايجاب والوجود
والعدم واستدل المصنف رحمه الله على بطلان مذهبهم بقوله لانها
اي لان المماثلة لو ثبتت بمجرد الاشتراك في التسمية لكانت المتضادات
متماثلة كالسواد والبياض فانهما مشتركان في مجرد التسمية بالعرض
والشيئية والوجود وكالحركة والسكون والقدرة والعجز وغير ذلك

فانها

كلها مشتركة في كونها موجودة وشيئا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان اللازم فلان تعارف ارباب اللغة
يشهد ببطلان هذه القضية ولقايل ان يقول لا نسلم ان اللازم باطل
لان الخصم يصطلح ان المماثلة تثبت بمجرد الاشتراك ويقول بثبوت المماثلة
بين المتضادات من جهة الاشتراك في الشيئية والوجود والعرض
لا من جهة التضاد قيل ومن الدلايل المنقولة عن قدماء الفلاسفة على
نفي كونه تعالى عالما هو ان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن والثاني
محال لوجوب تنزيهه عما يشين والاول ايضا محال لان الموصوف
به ح كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني صفة العلم تم كلامه وفيه
بحث لان الفلاسفة لم يستدلوا بهذا الدليل على انه تعالى ليس له علم
بل انهم اثبتوا العلم لذات الله تعالى لكنهم ينكرون انه زايد عليه
واستدلوا على ان علمه عين ذاته لا زايد عليه ويؤيد ما قلنا قول
الصحايف ثم اختلفوا في الصفات الحقيقية فقالت الفلاسفة انها عين
الذات واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول لو كانت لله تعالى صفة
زايدة فهي ان لم تكن صفة كمال لزم نفيها وان كانت صفة كمال لزم
الاستكمال الى آخره ويمكن ان يستدل على ان المماثلة لا تثبت
بمجرد الاشتراك في التسمية بان اطلق اللسان وتقديره لا دخل له
في اثبات المماثلة بل هي ثابتة بالاشتراك في المعنى وان لم يطلق عليه قول
فانا اذا راينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما وان لم نسمع قولا يطلق
عليهما واذا رايناهما غير متماثلين عرفناهما كذلك وان اطلق عليهما
قول كما اذا راينا بياضين فسمينا احدهما باسم والآخر باسم آخر لا تثبت
بينهما مخالفة بمخالفة الاسم ولا تزول المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم
ولو سمينا البياض والسواد باسم واحد لا يوجب ذلك التماثل بينهما

وارتفاع المخالفة الثابتة فيهما فح لا تثبت المماثلة بمجرد التسمية فان قيل
اذا قلتم انه موجود عالم حي قادر فقد اثبتم المماثلة بينه وبين المخلوقات
من حيث الوجود والعلم والحيوة وان نفيتم المماثلة من وجوه اخر
فح تثبت المماثلة في الجملة قلنا انما نلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفي
ما يسبق الى الوهم من معنى المماثلة وان لم يكن اللفظ متعرضا لذلك
صيانة منا لاوهام من لا دربة اي لا تجربة بالحقايق عن لحوق
وصمة وعيب فنقول هو موجود لا كالموجودين حي لا كالاحياء
عالم لا كالعلماء وكذا في جميع الصفات ليحترز به عن المماثلة في الجملة
وابو حنيفة رضي الله عنه هو السابق الى هذه النصيحة لعامة الخلق
ثم تبعه المتكلمون في ذلك والحق ان هذا البحث والاختلاف راجع
الى نزاع لفظي واصطلاحي ولا مناقشة فيه اللهم الا ان يقال ان اطلاق
الاسم على الله تعالى توقيفي فاذن الشرع وارد على اطلاق هذه
الصفات فيجوز اطلاقها على الله تعالى وفيه ما فيه قال وله حيوة
وعلم وقدرة وسمع وبصر وارادة خلافا للمعتزلة لان المماثلة تثبت
عندهم بالاشتراك في اخص الاوصاف فالعلم يماثل العلم لكونه
علما لا لكونه عرضا وحادثا فلو وصف بالعلم لثبت التماثل
وهو فاسد فالقدرة على حمل من تساوي القدرة التي يحمل بها
غيره مائة من في اخص اوصافها ولا تماثلها اقول لما ثبت ان
الله تعالى حي عالم قادر الى غير ذلك وجب ان يثبت المعاني التي تشتق
هذه الصفات منها اعلم ان العقلاء اختلفوا في اثبات هذه المعاني فقال
اهل السنة والجماعة ان الله تعالى عالم بالعلم حي بالحيوة قادر بالقدرة
سميع بالسمع بصير بالبصر يعني له الحيوة والعلم والقدرة والسمع
والبصر وراء الذات لا هو ولا غيره كما سياتي ان شاء الله تعالى وقالت
المعتزلة

المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات حي بلا حيوة بل بالذات
قادر بلا قدرة بالذات وكذا الباقي يعني انه عالم لا من جهة قيام العلم
الذي هو الصفة بل من جهة ذاته عالم فيكون علمه ذاته وكذا الباقي
لنا ان نستدل على مطلوبنا بوجوه آ ان المعاني التي تفهم من هذه
الصفات لغة وعرفا وعقلا مثلا ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن في الفعل
والترك من القدرة وادراك المسموعات من السمع وادراك المبصرات من
البصر وعلى هذا لا يخلو من ان تكون ثابتة لله تعالى اولا فان لم تكن ثابتة
يلزم النقصان لان هذه المعاني كمالات ونقايضها نقائص وهذا ضروري
وان كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها
بذواتها والثاني ان كان المراد بصفات الله تعالى تلك المعاني المعقولة
المتعارفة فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات دون هذه
المعاني فيكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحيوة مع اسماء
الله تعالى اسماء مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ
العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك فرق في المعنى فيلزم نفي الصفات
وج ان العلم لو كان ذاته لكان ذاته ايضا علمه بالعكس المستوي فح يصدق
ان نقول نعبد علمه كما يصدق ان نقول نعبد ذاته والحال ان الكعبي رئيس
المعتزلة قال ان من قال نعبد علمه فهو كافر فيبطل مذهبه بقوله
ود ان علمه وقدرته لو كانتا ذاته لكان علمه وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم
ويعلم بما به يقدر وانه محال في الشاهد فكذا في الغائب ويلزم ايضا ان
يكون كل ما هو مقدوره معلومه وكل ما هو مقدوره وذاته تعالى
وصفاته معلوم له فيكون مقدورا له واذا لم يكن مقدورا له لا يكون معلوما
له وانه محال وافعال العباد لما كانت معلومة لله تعالى كانت مقدورة
له وانتم ابيتم هذا وه ان العلم لو كان عين ذات الله تعالى والوجود

ايضا عندكم عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك باطل
ضرورة لعلم كل احد ان العلم معنى يدرك الاشياء وليس الوجود كذلك
احتجت المعتزلة بانه تعالى لو كان له حيوة وعلم وقدرة وراء الذات
لثبتت المماثلة بينه تعالى وبين المخلوقات لكن التالى باطل فالمقدم مثله
اما بيان الملازمة فموقوف على بيان مقدمة وهى ان العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك من هذه الصفات لها اربعة اوصاف فلنمثل فى العلم حتى
يعلم الباقى منه فنقول ان للعلم اربعة اوصاف بعضها اعم من
البعض الوجود والحدوث والعرض والادراك من حيث هو
فالوجود اعم من الباقى لانه كل حادث وكل عرض وكل ادراك
موجود من غير عكس كلى والحدوث اعم من العرض والعرض
اعم من الادراك من حيث هو فيكون الكل اعم من الادراك لان
الاعم من الاعم اعم فيكون الادراك من حيث هو اخص من الجميع
فاذا عرفت هذا فنقول ان المماثلة تثبت عندهم بالاشتراك فى اخص
الاوصاف اذ العلم يماثل العلم فى كونه هو الادراك لا فى كونه الموجود
والمحدث والعرض فالمخلوق متصف بالعلم فلو اتصف الله تعالى به
لثبت التماثل بينهما فى كونهما علما لا فى سائر الصفات لان المماثلة
بين المتماثلين تثبت بما ثبتت به المخالفة بين غيرهما فالسواد يخالف
البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا فدل ان
السواد يماثل السواد بكونه سوادا واما بيان بطلان التالى فلما
مر من ان الله تعالى ليس كمثله شئ واذا ثبت هذا فى العلم ثبت
فى الباقى ايضا وبين المصنف رحمه الله بطلان مذهبهم بقوله فالقدرة
الى آخره وتقريره ان يقال ان القدرة التى يحمل بها اى بالقدرة غيره
اى غير ذلك الشخص مائة من كقدرة الشاب الذى يحمل الشئ

الذى وزنه قدر مائة من فى اخص اوصافها اى فى اخص اوصاف
القدرة وهو كونها التمكن من الفعل والترك لا كونها موجودة او عرضا
ولا يماثلها اى لا تماثل القدرة الاولى الثانية وهذا المنع فى الحقيقة
راجع الى منع الملازمة اى لا نسلم ان الاشتراك فى اخص الاوصاف يثبت
المماثلة هذا تقرير ما فى المتن ولقائل ان يقول لا نسلم ان المماثلة ليست
بثابتة فى القدرتين المذكورتين بل هو عين النزاع فان قيل للخصم
ان يعارض ويقول ما ذكرتم وان دل على ان له تعالى علما وراء
الذات لكن عندنا ما ينفيه من وجوه احدها انه لو كان له علم وراء
الذات لتعدد القديم لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فظاهر واما بيان بطلان التالى فلان الله تعالى قد كفر الذين اثبتوا
تعدد الاله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة والثانى انه
لو كان له علم لزم ان يكون فوق الله تعالى عالما وبطلان اللازم ملزوم
[illegible] الملزوم بيان الشرطية قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم وبطلان
اللازم ظاهر والثالث ان الله تعالى لو كان له علم فان لم يعلم فهو محال وان
علم علمه فان علم بذاته فهو المدعى وان علم بعلم آخر لزم التسلسل
وهو محال وان علم العلم بنفس العلم ففيه جعل المعلوم والعلم
واحدا ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز عالم بنفسه وكذا
لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه
اجيب عن الاول بانا لا نسلم انه يلزم تعدد القديم وانما يلزم
ان لو كان لعلمه وجود خارجى بالاستقلال وانه ممنوع وعن
الثانى بان المراد من قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم المخلوق
لا مطلقا اعمالا للآيات الدالة على [illegible] العلم كقوله انزله بعلمه
وغير ذلك او نفيا للتعارض وعن الثالث بانه علم علمه بعلم

هو نفسه اذ علمه شامل للمعلومات ومن جملتها علمه بوجود
علمه وعلمه معلوم ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو
نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم
وانما المستحيل ان يعلم بما ليس بعلم وهو الذات كما زعمتم فان
قيل ان الشيخ ابا منصور الماتريدي رحمه الله يقول ان الله تعالى
عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته فدل انه نفى هذه المعاني واختار
قول المعتزلة قلنا انه لا يريد بهذا القول نفي الصفات لانه
اثبت الصفات جميعها واتى بالدلايل لاثباتها ودفع شبهاتهم
على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك غير انه اراد بذلك القول
دفع وهم المغايرة وان ذاته ذات يستحيل ان لا يكون عالما
قال المصنف رحمه الله في شرحه فان قيل لو كانت هذه الصفات
ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما ان تكون باقية بلا بقاء او
ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد انكرتم
علينا في مسئلة بقاء الاعراض وادعيتم استحالته وان كانت باقية
بلا بقاء فلم لا يجوز ان يكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا
كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون
علمه علما للذات بقاء لنفسه فيكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه
باقيا اقول وفي جوابه نظر لان البقاء ايضا صفة من صفاته
تعالى فيلزم ان يكون صفة ما عين اخرى وقد قال بعد
هذا ان كل صفة مع صفة اخرى لا هي ولا غيرها فيكون
قولاه متناقضين والجواب الصحيح انا نختار ان هذه
الصفات باقية ببقاء [illegible] فيه قيام الصفة بالصفة وقد
انكرتم علينا قلنا البقاء [illegible] لا وجود له في الخارج كما

مر فلا يحتاج الى محل قام به فلم يلزم ما ذكرتم قال وعندنا هي
تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت
المماثلة لان المثلين ما يسد احدهما مسد الآخر ثم علمنا بحدوث
جائز الوجود وعلمه تعالى ازلي واجب الوجود فلا يتماثلان كيف
وقد قال الله تعالى انزله بعلمه ولان الافعال المحكمة كما دلت
على الصانع دلت على هذه الصفات لان من توقع نسج ديباج
منقش او بناء قصر عال ممن ليس له حيوة وعلم وقدرة
تسارع العقلاء الى تسفيهه اقول اي عند بعض اهل السنة والجماعة
وهو الاشعري ومن تابعه تثبت المماثلة بالاشتراك بين الشيئين في
جميع الصفات حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة وان
اشتركا في اوصاف كثيرة كالسواد والبياض فانهما اذا اختلفا في وصف
واحد وهو قابضية البصر في السواد وعدمها في البياض مثلا لا تثبت
المماثلة [illegible] ان اشتركا في اوصاف كثيرة وهو كونهما موجودا او عرضا
او حادثا او لونا لان تعريف المثلين عند هذه الجماعة ما يسد احدهما
مسد الآخر وانما قيد الحد بالشيئين لان الشيء الواحد لا يماثل نفسه
وساد احدهما مسد الآخر لانهما لو لم يسد احدهما مسد الآخر لا يعد
مثلا له وان كان بينهما موافقة كثيرة اذا عرفت تعريف المثلين فنقول
لا تثبت المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقات بسبب اتصافه بالعلم
والحيوة والقدرة وغير ذلك لانه يمتنع ان يسد واحد من المخلوقات
مسده فلا تثبت المماثلة بينهما قوله ثم علمنا الى آخره كانه عدول
عن مذهب الاشعري وقال ولئن سلمنا ان المماثلة تثبت بين
الشيئين في اخص الاوصاف لكن [illegible] احدهما سادا مسد
[illegible] ذلك الوصف [illegible] اذا كان

يتساويه فيه وينوب منابه واما اذا لم ينب منابه فلا يقال في اللغة
انه مثله فعالم الله تعالى ازلي واجب الوجود غير قابل للزوال
شامل على جميع المعلومات كلها وعالمنا عدد من محدث جائز الوجود
قابل للزوال غير شامل على المعلومات كلها فكيف يسد احدهما
مسد الآخر في العلم فلا تثبت المماثلة وكذا في الحيوة والقدرة وغيرها
يؤيد ما قدرناه قول المصنف رحمه الله في شرحه ثم ان كان ينوب احدهما
مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من ذلك الوجه
ولكن اذا استويا في ذلك الوجه وان لم يكن على ما قدرناه ليثبت التناقض
بين قوله وعندنا تثبت المماثلة بالاشتراك في جميع الاوصاف وبين
قوله في شرحه ان كان ينوب احدهما منابه ويسده مسده في بعض
الوجوه كانا مثلين من بعض الوجوه وايضا صاحب التبصرة
صرح بتأكد الخلاف بيننا وبين الاشعري بقوله ثم اعلم بانا لا نقول
كما يقوله الاشعري ان لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه
بل نقول يجوز ان يكون شيء مماثلا من وجه مخالفا من وجه
فانا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل اخيه
كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب حتى ان الخياط
اذا ولى رجلا لحياكة ثوب ثم اذا عزله من ولايته خاطه ويسده
مسده في الهيئة والقدرة على وجه الاعلاء لا يمتنع اهل اللغة
ان يقولوا واعزل الخياط الاول فلانا الذي هو مثله ان كان
مخالفة كثيرة جدا
مثلا بمثل واراد به الا
الحيات والصلاة
بعض الشارحين

رضوان الله عليهم اجمعين وسواله بقوله فان قيل يجوز بالاتفاق ان يقال
الشافعي مثل ابي حنيفة رحمهما في العفة وسيبويه مثل الخليل رحمهما الله
في النحو فان المماثلة ليست من جميع الوجوه وجوابه بقوله واجيب بانا
اهل اللغة لا يمتنع من اطلاق المماثلة اذا كان احدهما يسادا ويسد الآخر
فيما كانا مشتركين فيه وذلك اي القيام مقامه انما كان بعد اتحادهما في
تمام الماهية والحقيقة اما اذا اشتركا ولكن لا ينوب احدهما مناب
الآخر فيمتنع ولذا فما حسن فيه ليس كما ينبغي قوله كيف يمكن ان يتعلق
بقوله وله حيوة وعلم اي تثبت له هذه الصفات وكيف لا يثبت له هذه
الصفات والحال ان الله تعالى اثبت هذه الصفات بقوله عز من قائل
انزله بعلمه وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقوله ان القوة
لله جميعا ويمكن ان يتعلق بقوله وهو قاعد اي القول بان ليس
له علم وحيوة قاعد وكيف لم يكن قاعدا والحال ان الله تعالى اثبت
بعضها فالاولى ان يتعلق بقوله وله حيوة الى آخره من تعلق
بقوله وهو قاعد لان القيد في قوله وهو يجوز ان يرجع الى الكل
المماثلة عندهم بالاشتراك في اخص الاوصاف بل هو ظاهر اي
وتبعد المماثلة عندهم بالاشتراك في اخص الاوصاف قاعد فحج
لا يناسب تعلق كيف به وهو قاعد واستدل المصنف رحمه
الله ايضا على تعريف هذه الصفات بقوله ولان الافعال الى آخره
تقريره ان الافعال المحكمة التي خلق الاخلاق على الهيئة
الانوعية
اثبات الصانع جل جلاله دلت على
تحصيل تصاوير
ارية ممن ليس له

حيوة وقدرة وعلم تسارع العقول السليمة الى تسفيهه ونسبته
الى العناد والمكابرة هذا تقرير ما في المتن فان قيل هذا الدليل
يكون حجة على الخصم اذا كان قايلا بانه لا علم ولا حيوة ولا قدرة
له تعالى مطلقا لكن لم يقولوا كذلك بل يقولون انه عالم بالعلم
الذي هو عين الذات قلنا بينا ان علمه لا يجوز ان يكون عين ذاته
فح يكون حجة عليه قال ويجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء
لا نعرفها تفصيلا خلافا للمعتزلة اقول لما فرغ من اثبات الصفات
شرع في ابانة انه هل يجب علينا ان نعلم جميع الصفات على التفصيل
ام لا فعندنا يجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لا نعرفها على
التفصيل وعند المعتزلة يجب ان يعلم صفاته واسماؤه على التفصيل
وتمسكوا بانه لو كان له صفات لا نعرفها لا يتحقق معرفة ذاته
تعالى لان معرفة الشيء تبيينه كما هو ولم يتحقق ذلك الا بالمعرفة
بجميع صفاته قلنا في جوابهم ان الله تعالى لا يوجب على العباد
شيئا الا بحسب الوسع والطاقة لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وصفاته الجلال ونعوته الكمال اعظم من ان يكون
عقول البشر تدركها فلا يجب علينا معرفتها على التفصيل ودليلنا
قوله عليه السلام في دعائه المشهور اسالك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك
واستاثرت في علم الغيب عندك فدل هذا الدعاء من النبي
صلى الله عليه وسلم انه لم يعلم جميع اسمائه [illegible] سواله بقوله
واستاثرت في علم الغيب عندك [illegible] وانه محال على النبي
صلى الله عليه وسلم وبقوله صلى الله عليه وسلم انا اعلمكم واخشاكم
فدل هذا الحديث انه [illegible] لا يعرف من صفات الله

ما لا نعرفه ومع ذلك صحت معرفتنا لله تعالى وليس لاحد ان يقول
لم يعرف الله غير الرسول قال ولا يقال صفاته محل ذاته او
ذاته محل صفاته او صفاته معه او فيه او مجاورة له او مباينة
منه ويقال صفاته قائمة بذاته اقول ولا يقال صفات الله تعالى
محل ذاته اي يكون قوام الصفات ووجودها بذات الله تعالى وان
كانت موجودة بذات الله تعالى او ذاته محل صفاته اي ولا يجوز
ان يقال ايضا ذات الله تعالى محل صفاته اي ذاته يقوم ما حل فيه
لان الحلول هو السكون والاستقرار كما يقال حل فلان محل كذا
والمحل المسكن والصفة لا توصف بالسكون وكذا هذا في صفات الاجسام
فلا يقال حل السواد الجسم الا على سبيل المجاز لان الاعراض لا
تقبل الحلول فان الحلول بالانتقال والاعراض لا تقبل الانتقال ولا يستعمل
في صفات الله تعالى على سبيل المجاز لوجوب الاجتناب في صفاته عما يوهم
الخطاء حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطاء وهو انه قلنا كذلك
لتوهم التغاير بين ذات الله تعالى وصفاته وسياتي ان صفات الله تعالى
لا يجوز ان تكون غيره وايضا لو قلنا كذلك لتوهم الانتقال وهو محال
على صفات الله تعالى ولا يجوز ان يقال ايضا ان صفاته تعالى معه
اي مع ذاته لانها ليست قائمة بنفسها حتى تكون معه ولانه يوهم
ان كل واحد من الذات والصفة موجود بدون الآخر وانه
محال ولا يقال صفاته في ذاته لانه تعالى لا يتصور ان يكون ظرفا
لصفاته والصفات ايضا ليست بمكلفة فيه ولا يقال ايضا ان صفاته
تعالى مجاورة لذاته لانه غير مماس لها لما انه لا يقبل المماسة
ولانه لا يقبل المفارقة لان المفارقة تستعمل في المتغايرات
ولا تغاير فيما نحن فيه ويقال صفاته قائمة بذاته والاشعري

لم يعتبر بهذه العبارة بل قال ان علمه موجود بذاته لان لفظ الغير
في الصفات مجاز ولفظ الوجود حقيقي وقال وصفاته لا هو
ولا غيره وكذا كل صفة مع اخرى لا هي ولا غيرها اقول لما فرغ
من اثبات الصفات وبيان انه يجوز ان يكون لله تعالى صفات لا
نعرفها على التفصيل شرع في بيان انه لهل هي عين الذات او
غيره فنقول اختلف العقلاء في هذه الصفات الوجودية فقال
الفلاسفة انها عين الذات وقال المحققون انها غير ذات الله تعالى
على معنى انها زايدة على ذات الله تعالى وقال اهل السنة من
الاشاعرة وغيرهم من الحنفية رضي الله عنهم ان هذه الصفات
دون الوجود لا عين ولا غيرها والوجود عينها حجة الفلاسفة
انه لو كانت لله تعالى صفة زايدة فهي ان لم تكن صفة كمال
لزم نقيضها عنه لانه لا يوصف بالنقصان وان كانت صفة كمال كان
الله تعالى ناقصا من جهة الذات مستكملا بغيرها لانه حينئذ يحصل بها
كمال الذات اجيب ان صفة الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان
ذلك غاية كمال الذات اذ كمال الذات ليس الا ان يكون الذات مقتضيا
للكمالات والنقصان انما يكون ان لو كان الكمال حاصلا عن الغير اعلم
ان اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم لما علموا امتناع كون الصفات عين
الذات بالدلايل التي قررت وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان
يكون قديما لامتناع تعدد القديم عندهم ذهبوا الى ان صفات الله
تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين اي وجه صحة ذلك و
فهم ان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اما بالمكان
كجسمين او بالزمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود مع
المعدوم فان ذات الله تعالى هو مع ان يوجد بدون صفاته و

عنها وكذا صفاته يمتنع ان يوجد بدون ذات الله تعالى وينفك عنه
فلا يصدق حد الغيرين على ذات الله تعالى مع الصفات فيلزم
مجموع الدليل وتعريف الغيرين ان صفاته لا عين ذاته ولا غير
ذاته تعالى وهذا كالواحد مع العشرة فان الواحد لا عين العشرة
ولا غيرها اما انه لا عينها فظاهر لان العشرة مركبة من الوحدات
والواحد جزء واحد والجزء ليس عين الكل واما انه لا غيرها
فلامتناع انفكاك احدهما عن الآخر لان العشرة لا توجد بدون الواحد
والواحد ايضا لا يوجد بدون العشرة فوجود العشرة يوجب
وجود الواحد وعدمها يوجب عدمه وكذلك بالعكس فان قيل
لا يسلم انه الواحد لا يوجد بدون العشرة لان الواحد جزء اعم
العشرة والجزء الاعم يجب ان يوجد في ذلك الاخص وغيره
فلم يكن نظيرا لذات الله تعالى مع صفاته قلنا لا نسلم ان جزء العشرة
الواحد المطلق حتى يلزم ما ذكرتم بل الواحد الذي هو عشر
العشرة والواحد الذي هو عشر العشرة يمتنع ان يوجد بدون
العشرة فيكون مساويا لها فان قيل لجواز ان يوجد امرين لا يكون احدهما
عين الآخر ولا غيره جوابه لان كل امرين غير متضايفين فان كان المفهوم
من احدهما عين المفهوم من الآخر فاحدهما عين الآخر والا
فاحدهما غير الآخر قلنا لا نسلم ان الغير هو هذا عندنا بل هو
الذي مر ذكره فان قيل ان اردتم بقولكم ان الصفات لا هو ولا
غيره بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم انها ليست عينه لان
الذات مع الصفات موجود بالوجود الواحد في الخارج
وان اردتم بحسب الوجود الذهني اي المفهوم فلا نسلم

انها ليست غيره لان المفهوم من هذه الصفات غير المفهوم من
ذات الله تعالى قلت لا نختار هذا ولا ذاك بل نختار امرا اعم
منهما ونقول ان صفاته ليست عين ذاته وليست غيره مطلقا ويصدق
بحسب هذين الاعتبارين المذكورين فان قيل ان ذاته تعالى غير
الانسان وعلمه ايضا غير الانسان فينتج من الشكل الثاني ان ذاته
غير علمه وعلمه غير ذاته بالعكس المستوي فيثنى ويقال هما
غيران وكذا في سائر الصفات قلت لا ننكر كون الذات والصفات
اغيارا للمحدثات وانما ننكر ان تكون مغايرة له في انفسها وهذا
كما يقال في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للبياض ولا يجب
ان يكونا مخالفين لانفسهما فان قيل انكم سلمتم بهذا الجواب
صدق الصغرى والكبرى فكيف يمكنكم منع النتيجة اذ ثبوت الدليل
ملزوم لثبوت المدلول قلنا لا نسلم ان الشكل الثاني منتج من الموجبتين
ومن السالبتين لان شرطه اختلاف المقدمتين بحسب الكيف وقال
بعض اهل السنة الغيران هما الذاتان ليست احديهما الاخرى
ولا شك ان صفات الله تعالى بالتفسيرين ليست عين ذات الله تعالى
ولا غيره ثم اهل السنة سلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات وفسروا
الوراء بما ليس مفهومه نفس مفهوم الآخر وقالت الكرامية
حد الغيرين هما الشيئان ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته
ايضا شيء فهما شيئان فكانا غيرين وهذا عين مذهب المحققين
اعلم انه يعلم من ابحاثهم وتعريفاتهم الغيرين ان النزاع من
صفات الله تعالى انها ليست غيرها ولا عينها نزاع لفظي يعني
وقع النزاع في معنى لفظ الغيرين لان الكل قائلون ان صفات

الله تعالى على ذينك التفسيرين ليست عين ذاته ولا غيره واهل
السنة يسلمون انها غيره بتفسير الخصم فح لا خلاف من جهة المعنى
وكذا كل صفة مع صفة اخرى اي لا يجوز ان يقال احدى الصفتين
عين الاخرى ولا غيرها بمعنى ما مر من الدليل اعلم ان المصنف
رحمه الله لو اخر هذا البحث من جميع الصفات الثبوتية لكان
انسب قال **فصل صانع العالم متكلم بكلام واحد ازلي قائم
بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات غير متجز مناف
للسكوت والآفة** اقول ومن جملة الصفات الثبوتية انه تعالى متكلم
وانما اختار المصنف هذه العبارة التي هي صانع العالم دون غيرها
من قوله واجب الوجود او الله تعالى متكلم في هذا الفصل وفي غيره
من الفصول المتقدمة والمتاخرة الى ان وجود العالم بجميع اجزائه
ووجود الحوادث اليومية كلها بصنع الله تعالى بلا واسطة لان اللفظ
اذا اطلق ينصرف الكمال ولا كمال في الصنع الا اذا كان العالم متحققا من
الله تعالى بغير واسطة وهو جمهور المليين اذا عرفت هذا فنقول
اتفق اهل الملة على كونه تعالى متكلما لكنهم اختلفوا في معنى كلامه تعالى
قال اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم هو المعنى القائم بذات الله تعالى
وهو المسمى بالكلام النفسي وليس من جنس الحروف والاصوات
والاصوات غنية عن التعريف وبعض العقلاء جعلها جسما لتوهم
الحركة فيها وهو ضعيف لان حامله يتحرك بالتموج فيظن حركته
وزعم قوم انها اصطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل هو
القرع والكل باطل لان كل ذلك مبصر لا مسموع واما الحرف
فقد ذكر الشيخ ابو علي بن سينا في الشفا انه هيئة عارضة للصوت
يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع

وانما قلنا أن كلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات لانّ
الحروف والاصوات مسموعة والكلام النفسيّ غير مسموع الا على
أصل الاشعريّ فلا يكون هو الحروف والاصوات ولان كلام الله تعالى
قديم والحروف والاصوات ليست بقديمة ينتج أن كلام الله تعالى
ليس بحرف ولا صوت أما بيان الصغرى فلما سيجئ انه قديم واما
بيان الكبرى فلان الحروف والاصوات اعراض محتاجة الى
محلّ وكلّ ما هو محتاج فلا يكون قديما والحروف مع الاصوات
يسمّى الكلام الحسّيّ وهي الآلة على الكلام النفسيّ وتحقيق الكلام
النفسيّ أنّ الشخص اذا اراد ان يامر او ينهى او يخبر تصوّر
من نفسه قبل تلفظ هذه العبارات معانيها وهذا المعنى المتصوّر
يسمّى كلاما نفسيّا ثم اذا عبّر عنه بهذه العبارات المذكورة بلفظ
او كتابة او اشارة فهو الكلام الحسّيّ ومغايرة الكلام الحسّيّ
والنفسيّ بيّنة لان الكلام الحسّيّ يختلف باختلاف العبارات
دون الكلام النفسيّ كما انا نعبّر عن قيام زيد بعبارات عربيّة
وفارسيّة وتركيّة فهذه العبارات المختلفة كلام حسّيّ والمعنى
واحد من هذه العبارات وهو الكلام النفسيّ وعليه متجدّد
اى كلام الله تعالى غير متجدّد ولا متبعّض لان التجدّد والتبعّض
من خواصّ الجسم وهو من امارات الحدث كما مرّ منافٍ
للسكوت اى كلام الله تعالى منافٍ للسكوت بمعنى انه يثبت
تارة ويزول اخرى كما في الكلام الحسّيّ لانّ السكوت ح يكون
حادثا وذات الله تعالى محال ان يتّصف بالحدوث ولان سكوت
الكلام النفسيّ هو الامساك عن التكلّم والتعقّل كما في الطفل
والبهائم وذلك محال لانه نوع عقلة ولان السكوت انما يتعقّل

آلة الكلام اعمّ من ان يكون نفسيّا او حسّيّا في الكلام والله تعالى يستحيل
عليه الآلة فيستحيل وصفه بالكلام فان قيل ما الفرق بين
العلم والكلام النفسيّ حتى تفسيدكم للكلام النفسيّ قلنا الفرق واضح
لانّ الكلام النفسيّ لا بدّ وان يكون مع قصد الخطاب اما مع النفس
او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما فقوله عليه متجدّد وقوله منافٍ مجدوران على الكلمات
صفتا واحد قال وهو به امرنا ناهٍ مخبر ولا يبعد لان مرجع
الجميع الى الاخبار اقول اى الله تعالى بكلام واحد امرنا ناهٍ مخبر
قوله ولا يبعد ذلك جواب سؤال مقدّر تقديره ان يقال ان الكلام
واحد والامر والنهي والخبر والاستخبار كلها متخالفة والصفة الواحدة
تستحيل ان تكون امرا ونهيا وغيرهما فوق ما يستحيل انّ الصفة
الواحدة لا تكون علما وقدرة وارادة لثبوت التضاد بين الامر
والنهي والعلم ذكم بين القدرة والعلم والارادة فكيف يكون الكلام
الواحد امرا ونهيا وغيرهما وتقرير الجواب ان يقال لا يبعد ذلك
اى لا يبعد ان يكون الكلام الواحد امرا ونهيا وخبرا وغيرها
من اقسام الكلام لانّ مرجع الكلّ الى الواحد وهو الخبر لانّ
الامر هو الخبر بانه لو فعل المخاطب لاستحقّ المدح ولو ترك
لاستحقّ الذمّ والنهي بالعكس اى لو فعل لاستحقّ الذمّ ولو
ترك لاستحقّ المدح والاستخبار في معنى قوله اطلب منك الاقبال
وهذا مجنون في الشاهد فكذا في الغائب كمن اصطلح مع غلمانه انّي
اذا قلت زيد كان امرا للصوم لبشير بالنهار وامرا بالفطر
له بالليل ونهيا عن الخروج من الدار واخبارا بدخول
الاجير البلدة وامرا للبسالم بالفطر بالنهار ونهيا لنزيع عن لزوم

البيت واستخبارا عن مبارك عن ولادة الجارية ثم قال هذا الرجل
زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا على
التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا فكذا هذا فيكون كلام
الله تعالى امرا بما امر به في حق من امر به في الوقت الذي امر
به ونهيا عما نهى عنه في حق من نهى عنه في الوقت الذي نهى عنه
واخبارا عما اخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به ويظهر
كله بهذه الصيغات النطقية والعبارات الدالة هذا تقرير ما قالوا
وفيه نظر لان اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة
الى مدلوله وهو ما وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما يفضي اليه مدلوله
على تقدير او اعتبار ولو اعتبر مثال هذه لجاز اعتبار ذلك في
الخبر ايضا فجاز جعله امرا ونهيا وغير ذلك فيقال الخبر هو
الامر لفهم معنى الخبر واستماعه بدليل ان السامع متى يغفل
يقول له المتكلم افهم واسمع وجاز ان يقال الخبر نهي عن الغفلة
وغيرها وح يرتفع الوقوف عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى
آخر غير ما يفهم قال وهذه العبارات مخلوقة لانها اصوات
وهي اعراض وسميت كلام الله تعالى لدلالتها عليه وتاديه بها
فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر عنه بالعبرية فهو
توراة وان عبر عنه بالسريانية فهو انجيل فاختلفت
العبارات لا الكلام كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة مع
ان ذاته واحد اقول لما تقرر معنى الكلام عند اهل السنة فنقول
هذه العبارات اي العبارات التي تكتب في المصاحف ليست كلام الله
تعالى لانها مخلوقة وكلامه تعالى غير مخلوق فينتج ان هذه العبارات
ليست كلام الله تعالى اما بيان الصغرى فلان العبارات هي الاصوات

والحروف وكلها حادثة لانها محتاجة الى المحل وكل ما هو محتاج الى المحل
يكون حادثا فتكون مخلوقة واما بيان الكبرى فلما سيجيء وانما سميت هذه العبارات
بكلام الله تعالى مجازا تسمية الدال باسم المدلول لانها دالة على كلام الله
تعالى وكلامه مؤدى بهذه العبارات كما انا نسمي لفظ الانسان بالكلي باعتبار
مدلوله هو الكلي ونسمي لفظ زيد بالجزئي باعتبار مدلوله الذي هو الجزئي
فان عبر عن كلامه بالعبارة العربية فهو اي الكلام قرآن اي يسمى قرآنا
وان عبر بالعبارة العبرية فهو توراة اي يسمى توراة وان عبر بالسورية
فهو انجيل اي يسمى الكلام انجيلا فالكلام واحد وان اختلفت العبارات
المؤدية وهذا كما نسمي الله تعالى بعبارات مختلفة بالسنة وكذا بلسان واحد
بالفاظ مختلفة كما نقول بالعربية الله وبالفارسية خداي وبالرومية
آبثوس وبالهندية كرتار وبالخوارزمية تمانندك وبالعبرانية
تمخيثا وبالتركية بياد وبالبلغارية تنكري وبالسريانية ايلاه وبالعمرانية
غيلاه مع ان ذات الله تعالى واحد فباختلاف هذه العبارات لا تختلف
ذات الله تعالى بالاتفاق فكذا كلامه لا يختلف باختلاف العبارات
ثم اختلفوا في الالفاظ التي هي الدالة على كلام الله تعالى فقال قوم خلق
الله تعالى في صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ وقال قوم انه لفظ جبرئيل عليه السلام لقوله
تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين وزعم الآخرون انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم
لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان النزول على القلب
انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم والمذهب
الاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا
والله اعلم قال وقالت المعتزلة كلام الله تعالى مخلوق

غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان متكلما وانما صار متكلما
باحداث الحروف في اللوح المحفوظ اقول لما بينا مذهب
اهل السنة والجماعة نشرع في بيان مذهب المعتزلة وهم قوم يقولون
بالتوحيد ووجوب العدل وان المعارف كلها عقلية وجوبا وحصولا
قبل الشرع وبعده وهم قايلون بان كلام الله تعالى عبارة عن الحروف
والاصوات وهما محدثتان باحداث الله تعالى فح يكون كلامه مخلوقا
ومعنى كون الله تعالى متكلما عندهم كونه خالق الكلام في اللوح المحفوظ
وهو آمر ناه مخبر مستخبر لانه خلق الامر والنهي والخبر والاستخبار
وتمسكوا على ان كلامه عبارة عن الحروف والاصوات وانها مخلوقة
بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي اما العقلي فلان الكلام في
الشاهد من جنس الحروف والاصوات فكذا في الغائب فمن اثبت
في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا
عن قضية العقول مشابها من اثبت في الغائب حركة ليست
من جنس النقلة او اثبت سكونا فيه ليس من جنس القرار او سوادا
ليس من جنس الالوان وهذا كله خارج عن قضية العقل فكذا
هذا واما النقلي فكقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجعل والتخليق
واحد فيكون مخلوقا وقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث والمحدث مخلوق فيكون مخلوقا وقوله انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والتمسك به بثلاثة اوجه
احدها ان يجعل القول جزءا للارادة والجزء لا بد ان يكون بعد
وجود الشرط فيكون قوله حادثا والثاني انه ذكر بكون الكاين بحرف
الفاء وانه للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقيب قوله كن
من غير فصل والمتقدم على المحدث بزمان لا يكون قديما والثالث

ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت وله بداية
ونهاية فلا يكون قديما وقوله حتى يسمع كلام الله والمسموع حروف
واصوات وهي محدثة فيكون كلامه محدثا اجيب عن الاول بانا
لا نسلم ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات وسنده
سياتي وعن الثاني اعني النقلي بان المراد من قوله جعلناه قرآنا عربيا
العبارة عن الكلام بلسان العرب يعني خلقنا الحروف والاصوات
التي هي دالة على ذلك المعنى القائم بالذات ولا نزاع لنا فيه وانما النزاع
في قدم القرآن بمعنى آخر وهو الذي يدل عليه الحروف والاصوات
وهذا الجواب بعينه جواب عن قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث وقوله حتى يسمع كلام الله واما الجواب عن قوله كن فلان الله
تعالى اخبر انه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب
محدثا لاحدث بخطاب آخر وكذا الثاني والثالث الى ما لا يتناهى
وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب ما يدخل وجوده في
حيز الممتنعات فثبت ان قوله كن ليس بمحدث وايضا ان قوله كن
فيكون كناية عن كمال القدرة ونفاذ المشية فلا يكون كلاما فان
قيل ان كلام الله تعالى لو كان ازليا باقيا لكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الملازمة فلان ما يثبت ازليته استحال عدمه فح يلزم
بقاء الامر بعد الفراغ من الايتمار واما بيان بطلان التالي فلان
بقاء الامر بعد الايتمار محال لان بعد الايتمار لم يبق الامر متوجها
على المامور واذا كان زال الامر يثبت انه كان محدثا لا قديما
قلنا لا نسلم انه زال الامر بل زال تعلق الامر بالمامور وزوال
التعلق لا يقتضي زوال الامر كقدرة الله تعالى فانها متعلقة
بايجاد العالم ولما وجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد

الموجود محال وزوال ذلك التعلق لم يقتض حدوث قدرة الله
تعالى فكذا القول في الكلام وهذا الجواب في الحقيقة راجع الى منع
بطلان التالي قال لنا قوله عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق
ولأن التعدي عن الكلام لو ثبت في الأزل ثم اتصف به
لتغير عما كان عليه وهو من امارات الحدث ولأنه أن كان
حادثا فاما أن حدث في ذاته كما زعمت الكرامية فيصير
محلا للحوادث فيمتنع خلوه عنها لأنه قبل هذا الحادث متصف
بالتعدي عنه وبعد اتصافه بهذا الحادث زال التعدي
عنه فهو لا يخلو عن التعدي عنه وعن ضده والتعدي حادث
بدلالة عدمه والكلام ايضا حادث عنه وما يمتنع خلوه
عنها فهو حادث فيمتنع ان ما يقبل الحادث فهو حادث
والصانع تعالى يمتنع حدوثه فيمتنع قبوله الحوادث
والأجسام تقبل الحوادث فتكون حادثة واما أن حدث
لا في محل وهو محال لأن الكلام عرض وهو لا في محل
محال ولأنه حينئذ لا يكون اتصاف ذاته تعالى به أولى
من غيره واما أن حدث في محل آخر فيكون المتكلم ذلك
المحل لا الخالق اذ لو اتصف به مع انه لم يقم به لأنه خالقه
لا تتصف بالسواد متى خلقه في محل مع انه لم يقم به لأنه
خالقه وهو محال اقول لما فرغ من بيان المذهبين شرع الآن
في دليل اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى واستدل على ان كلامه تعالى
ازلي قائم بذاته غير مخلوق بوجوه ثلاثة احدها نقلي والثاني
والثالث عقلي اما النقلي فقوله عليه السلام القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق وهذا صريح في انه غير مخلوق فان قيل

ذكر في اصول العقه ان القرآن هو المنزل على الرسول المكتوب
في المصاحف وهذا المنزل مخلوق بالاتفاق فيكون القرآن مخلوقا
فكيف يصح قول النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله الحديث قلت
القرآن يطلق بالاشتراك على المعنى القائم بذات الله تعالى وعلى الحروف
والعبارات الدالة على ذلك المعنى القائم بذاته والمراد قول النبي صلى
الله عليه وسلم المعنى الاول لا الثاني ومراد الاصوليين الثاني لا الاول
فلا تناقض بينهما ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذا الحديث حديث
متواتر حتى يوجب العلم اليقين فلم يكن حجة على الخصم واما الثاني
من العقلي فلان الكلام لو كان حادثا لكان التعدي ثابتا في الازل
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الله تعالى موجود
في الازل وكلامه على هذا التقدير ليس بموجود في الازل فحيث يكون ذاته
عاريا عن الكلام في الازل واما بيان بطلان اللازم فلان التعدي
لو كان ثابتا في الازل ثم اتصف به اي بالكلام بعد حدوثه لتغير
ذاته تعالى عن الحالة التي كان ذاته عليها والتغير من امارات الحدث
وذات الله تعالى قديم واجب لذاته فلا يكون متصفا بالحدوث هذا
تقرير ما في المتن وفيه نظر لان المراد من تغير ذاته ان كان تبدل
صفته من التعدي عن الكلام الى الاتصاف به فلا نسلم استحالته وان
كان غيره فلا بد من افادة تصوره لينظر فيه بالتسليم او بالمنع واما
الثالث العقلي فلان الكلام لو كان حادثا الخ اما ان يكون حادثا
في ذات الله تعالى كما زعمت الكرامية واما ان يكون حادثا في محل
سوى ذات الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة فانهم يقولون
ان كلامه حادث قائم بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه
متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني

من اجسام مخصوصة تملك او نبي واما ان يكون حادثا لا في محل ولا يتصور
قديم رابع فالاقسام باسرها باطلة وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم
اما الاول فلانه لو كان حادثا في ذاته يكون ذاته محلا للحوادث
التي يمتنع خلوها عنها في يصدق قولنا ان ذاته محل للحوادث
الخالية عنه وكل ما هو محل للحوادث الغير الخالية فهو حادث
ينتج ان ذاته تعالى حادث وانه محال كما مر ان ذاته تعالى
قديم واجب الوجود واما بيان الصغرى فلان قبل حدوث هذا
الكلام متصف بالتعري عن الكلام في الازل لانه لو لم يكن متصفا
به قبل حدوث هذا الكلام لكان متصفا بالكلام في الازل
لامتناع ارتفاع النقيضين والمقدر خلافه عندهم في يكون متصفا
بالتعري فيه وبعد اضافه تعالى بهذا الحادث الذي هو الكلام
زال التعري عن ذاته تعالى لامتناع اجتماع النقيضين في لا يخ
ذاته تعالى عن التعري عن الكلام وعن الكلام والضمير في قوله
عنه وعنهما راجع الى الكلام وكل واحد من التعري والكلام
حادث اما التعري فلانه ينعدم وكل ما هو ينعدم فهو حادث
ينتج ان التعري حادث اما الاول فظاهر لانه يمتنع بقاؤه مع
اتصافه تعالى بالكلام فيعدم عند حدوث الكلام في ذاته
واما الثاني فلما مر من ان القدم ينافي العدم واما الكلام فلانه
حادث عنده اي عند المعتزلة وتذكيره باعتبار الخصم اولان
الكلام حادث على هذا التقدير فثبت ان ذات الله تعالى لا
يخلو عن الحوادث واما بيان الكبرى اعني كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث فلما مر من ان ما لا يخلو عن الحوادث
فهو مقارن للحادث او متاخر عنه والمقارن للحادث او

المتاخر عنه حادث بالضرورة وعلى هذا التقدير يعلم تعسف
قول المصنف رحمه الله وهو فينتج ان ما يقبل الحادث فهو حادث
لان النتيجة ليست التي ذكرها بل هي ان ذاته حادث كما بينا ولكن
ان يوجه قوله بان يقال ان ذاته تعالى على ذلك التقدير يصير محلا
للحوادث فح يقبل الحوادث فنقول ما يقبل الحوادث فهو الخ
عن الحوادث وكل ما هو محل للحوادث فهو حادث ينتج ان ما
يقبل الحادث فهو حادث فيصح قوله لكن هذا التوجيه بعيد لا
يليق التعريف به فلئن منع السائل الصغرى بان قال لا نسلم ان ذاته
على تقدير حدوث الكلام الخ من الحوادث قوله فح الخ ذاته عن
التعري عن الكلام وعن الكلام وكل واحد منهما حادث قلنا
جاز ان يكون ذاته غاريا عن الكلام وضده في الازل كما لا يتعرى
عن الحركة وضدها في الازل فنجيب عنه بان المدعى ان ما لا يخلو
وصفه تعالى به لا ينعدم الا بوجود ضده والكلام من هذا القبيل فيكون
عدم الكلام في الازل ضرورة ثبوت التعري فيه بخلاف الحركة
والسكون لانه يستحيل وصفه تعالى بكل منهما فلا يلزم من عدم
احدهما وجود الآخر قوله والاجسام تقبل الحوادث فتكون حادثة
لا دخل في الدليل فكانه ذكر هذا القول على سبيل الاستطراد لحدوث
الاجسام تفرقة بين الصانع والمصنوع بان الصانع لا يتصف بالحدوث
والمصنوع يتصف به واما الثاني وهو كون الكلام حادثا في محل
آخر غير ذات الله تعالى فلان المتكلم ح ذلك المحل لا خالق الذي
هو الله تعالى لان الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعا الى محل
الصفة لا الى محدثها والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها الا ترى ان
الميت والاعمى والاعور والاشل والاسود والابيض والمتحرك

والتساكن محال هذه الصفات لا موجدها ومن وصف موجد
هذه الصفات بها تسارع الناس الى تسفيهه واتلاف مهجته وكذا
فيما نحن بصدده ولان ذات الله تعالى لو اتصف بالكلام مع ان الكلام
لم يقم بذاته تعالى لانه خالقه اى لاجل ان الله تعالى خالق الكلام
لاتصف بالسواد والبياض متى خلقه فى محل آخر مع ان كل واحد
من السواد والبياض لم يقم بذات الله تعالى بعين تلك العلة
المذكورة وهو انه خلق كل واحد من السواد والبياض فى محل
لكن التالى باطل فالمقدم مثله قوله لانه خالقه متعلق بقوله لو
اتصف وعلة للاتصاف فان قيل ما وجد بخلق الله تعالى ان لم يمتنع
اتصاف المحل به كان صفة للمحل كالسواد والبياض والكلام فى
الحى وما يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق الكلام فى
الجماد والموات متكلما قلنا لا نسلم امتناع اتصاف الجماد بالكلام اذا
قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه به ان لو لم يقبل
الكلام واستحال وجود الكلام فيه ولقائل ان يقول لا نسلم انه
يلزم على تقدير ان الله تعالى لو كان متصفا بالكلام لايجاده فى محل آخر
انه يتصف بالسواد والبياض لايجادهما فى محل آخر لورود الشرع
فى الكلام فى الجملة دون السواد والبياض فلا يكون القياس الفقهى
حجة على الخصم واما الثالث وهو حدوث الكلام لا فى محل فلوجهين
احدهما ان الكلام المحدث عرض يستحيل ان يكون جوهرا لان
الكلام من قبيل الصفات والصفة ما يتميز به الذات المتصف
بها عما لا اتصاف بها من الذوات والجوهر هو الممتاز بالصفات
عما لا اتصاف له بتلك الصفة فكان الجوهر من قبيل ما يتصف
لا من قبيل ما يتصف به غيره فكان القول بكون الكلام

جسما

جسما او جوهرا محالا واذا لم يكن جوهرا كان عرضا لانحصار المحدثات
على هذين القسمين فحينئذ يكون قيام العرض بالعرض وانه محال
ببديهة العقل ولهذا لم يقل احد من العقلاء بوجود حركة او سكون
او لون او غير ذلك من الاعراض لا فى محل وثانيهما انه اى الكلام
ح اى حين ان يكون محدثا لا يكون اتصاف ذاته تعالى بالكلام اولى من
اتصاف ذات غيره من الذوات والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال
لان نسبة الكلام على تقدير ان يكون حادثا الى جميع الذوات على السوية
ويستحيل ان يكون الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ايضا او نقول
لو لم يكن الكلام فى محل لا يكون اتصاف ذاته تعالى اولى من اتصافه
بغير الكلام اذ لو جاز ذا لجاز ان يكون متصفا بحركة لم تقم به وذلك
محال بالاتفاق فكذا هذا هذا تقرير ما فى المتن وفيه نظر لانه لا نسلم
ان الكلام لو كان لا فى محل لم يكن اتصاف ذاته تعالى اولى من اتصاف
ذات اخرى قوله والا لزم الترجيح قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو
كان جميع الذوات على السوية وانه ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يكون ارادته تعالى مرجحة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
قال والدليل على ان الكلام فى الشاهد هو المعنى القائم بالذات قول
الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقد صرح بكلام النفس ويقولون فى انفسهم اقول هذا اشارة
الى الجواب عن قولهم ان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والاصوات
فنقول لا نسلم ان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والاصوات
بل هو المعنى القائم بالذات وهو الذى يديره المتكلم فى نفسه
ويعبر عنه بهذه الالفاظ المتركبة عن الحروف والاصوات
وهذا هو مذهب الشيخ ابى منصور الماتريدى وابن الراوندى

وابى عيسى الوراق والحسين الاشعرى وهو الصحيح المعول عليه
ويدفع قول الاخطل ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا فصرح بان الكلام هو المعنى الذى دل عليه هذه العبارات
وقول الاخر الم تر ان الله اطلع لسانه اذا هو بالذى تسمى
يقول من العم اى ابدى من العم ما يقول الفواد وهذا ايضا
صريح بالكلام النفسى وايضا قد صرح الله تعالى بكلام النفس
خبرا عن اليهود ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول
اى يقولون فى قلوبهم لولا يعذبنا الله فى حق محمد صلى الله عليه وسلم
من الشتم فى تحيتنا اياه وقال الله تعالى تخفون فى انفسهم ما لا
يبدون اى يعنى من الكلام فى قلوبهم وقال الله تعالى حكاية عن
يوسف عليه السلام فاسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم وايضا
قال شخص لشخص لى معك كلام اريد ان اخبرك وهذه الدلائل
كلها دالة على ان الكلام هو المعنى القايم بالذات لا الحروف والاصوات
فان قيل قال بعض اهل السنة من المتقدمين منهم عبد الله بن سعيد
القطان المعروف بابن كلاب وابو العباس القلانسى ان الكلام فى
الشاهد من جنس الحروف والاصوات فكيف يصح المنع بانه لا يشبه
ان الكلام فى الشاهد من جنسها قلنا انهم لا يقولون كذلك بل يقولون
ان للكلام فى الشاهد وان كان لا ينفصل عن الصوت والحرف وكن
ما كان كلاما لاجل انه صوت وحرف بل لاجل انه صفة قايمة
بالذات منافية للسكوت والافة فلا يرد هذا السؤال علينا قال
وقالت الحنابلة بحروف القرآن غير مخلوقة وهو باطل لانها
تتوالى ويقع بعضها قبل بعض وكل قبل وقع حادث
الحنابلة هم قوم ينتسبون الى احمد بن حنبل فانهم يقولون ان

الكلام

الكلام هو الحروف المركبة والاصوات المقطعة وانه حال فى الدفاتر
والمصاحف والالسنة والصدور مع انه قديم قايم بذات الله تعالى
وتمسكوا بان الدلايل المذكورة للمعتزلة دالة على انه من جنس الحروف
والاصوات وان الدلايل المذكورة لاهل السنة دالة على انه قديم
فنقول بانه من جنس الحروف والاصوات وانه قديم بذات الله
تعالى وقد تقدم فاسد لانا بينا ان الحروف والاصوات حادثة فلا يكون
قديمة ولا تكون قايمة بذات الله تعالى لانه تعالى لا يتصف بالحروف
كما مر غير مرة وعلل المصنف رحمه الله على بطلان مذهبهم بان
الحروف تتوالى ويقع بعضها قبل بعض وكل قبل وقع حادث
فلا يكون قديما قايما بذات الله تعالى اعلم ان الكثير من الحشوية سبا
عدونا هم ويقولون لفظى بالقرآن غير مخلوق فجعلوا قراءتهم غير
مخلوقة وهذا هذيان ظاهر وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة نزاع
لفظى لانا لو ساعدناهم فى ان الكلام هو الحروف والاصوات فقد
اتفقنا انه مخلوق وان ساعدونا فى انه هو المعنى القايم بذات
الله تعالى فقد اتفقنا ايضا انه قديم فلا خلاف فى الحقيقة الا فى التعبير
قال وقال البلخى اقول بالمتوقف وهو انه كلام الله تعالى واتوقف
فى المختلف فلا اقول مخلوق او قديم وهو باطل لان التوقف
موجب للشك وهو فيما يتعرض اعتقاده كالانكار اقول قال
ابو عبد الله البلخى رحمه الله اقول بالمتوقف وهو ان القرآن كلام الله تعالى
لان جميع اهل الملة اتفقوا على ذلك والتوقف فى المختلف فيه فلا اقول
انه مخلوق ام قديم لانهم اختلفوا فى ذلك وتمسك كل منهم على مدعاه
فلا يقدر على ترجيح دلايل بعضهم على بعض واستدل المصنف رحمه
الله على بطلان هذا المذهب بان التوقف موجب للشك والشك

فيما يفترض اعتقاده كالانكار وهو غير جايز لانه يوجب كفرا فيكون
كمن زعم اني اعتقد ان الله تعالى موجود ولكن نتوقف في انه
واحد او اثنان لانه اختلاف الناس فيه والمراد مما يفترض اعتقاده
نحو توحيد الله تعالى وجميع صفاته القديمة وتصديق الملايكة والكتب
والرسل واليوم الآخر والقدر والخير والشر من الله تعالى وكالفرايض
واحترز به عما لا يفترض اعتقاده كالسنن والواجبات فان الشك
فيها ليس كالانكار ولقايل ان يقول نسلم ان الشك فيما يفترض اعتقاده
كالانكار لكن لا نسلم ان الصورة المتنازع فيها مما يفترض اعتقاده لانه
لو انكر شخص قدم الكلام لا يكون كافرا كما قال عبد الله بن الحسين
ان كل مجتهد في المسايل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق
القرآن والارادة مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد مطابق
للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والرويه
ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد بذلك
ان كل واحد منهم خرج عن عهدة التكليف واذا لم يكن بانكار قدم
الكلام كافرا فلان لا يكفر بالتوقف بين القدم والحدوث اولى فلا
يلزم في التوقف فساد قال فان قيل لو كان قديما لكان
آمرا ناهيا في الازل وهو سفه قلنا نعم لو كان الامر ليجب
وقت الامر فاما الامر ليجب وقت وجوده فحكمة اقول
لما فرغ عن بيان المذاهب شرع في بيان السوال الوارد علينا وجوابه
قال فان قيل وتقريره ان يقال لو كان كلامه تعالى قديما سوا كان
عبارة عن الحروف والاصوات كما هو مذهب الخصوم او عن المعنى
القايم بالنفس كما هو مذهبنا لكان آمرا ناهيا في الازل لكن اللازم
باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان

اللازم

اللازم فلان النهي بلا منهي والامر بلا مامور سفه في الشاهد فكذا في الغايب
كما ان احدا منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اقعد
ويا بكر لا تضرب لكان سفها فكيف يصح ان يقول الله تعالى في الازل
لموسى عليه السلام اخلع نعليك ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل
فيه وكذا في حق يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولا يحيى
ولا كتاب فيه وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر ليجب حالة الامر
الايتمار للمامور والنهي ليجب الانتهاء حالة النهي لكان سفها كما
في الشاهد واما لو كان الامر ليجب الايتمار حالة وجود المامور
والنهي ليجب الانتهاء حالة وجود المنهي فلا نسلم انه سفه بل هو حكمة
من الله تعالى وان لم نقف على حكمته كما انكم متفقون معنا في ان المنزل
على النبي صلى الله وسلم خطابا لمن وجد حالة الخطاب ولمن سيوجد بعده
من اهل العقل الى قيام الساعة عند البلوغ وان كانوا معدومين
حال نزول الخطاب فلم يعد ذلك سفها استدلالا بالشاهد فكذا
فيما نحن بصدده فحاصل الجواب في الحقيقة راجع الى منع بطلان اللازم
اي لا نسلم انه لم يجز في الازل الامر والنهي قوله لان الامر بدون
المامور والنهي بدون المنهي سفه قلنا لا نسلم مطلقا بل بالقيد الذي
ذكرنا والجواب الحاسم ان الامر والنهي وارد على المامور والمنهي
على تقدير وجوده لا على المعدوم فلا يلزم السفه وقال سعيد ان
كلام الله تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم
صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم الامر في الازل بدون المامور
ولا النهي فيه بدون المنهي وايضا نقول لا نسلم ان الامر بدون
المامور اذا كان سفها في الشاهد يلزم ان يكون في الغايب
كذلك اذ الامر في الشاهد حادث مستحيل البقاء واذا وجد

به الخطاب فی حال عدم المخاطب فینعدم ولا یبقی الی وقت وجوده
لتعلق به العاقبة الحمیدة فکان بسیطا فاما کلام الله تعالی فهو
ازلی منزه عن العدم علی ما قررنا فیبقی الی وقت وجود المخاطب
فلم یخل عن العاقبة الحمیدة فلا یصح القیاس الفقهی بالشاهد الغائب
ان کل فاعل فی الشاهد جسم ولحم ودم وعظم وعصب ولا یلزم
مثله فی الغائب بالاتفاق فکذا فیما نحن فیه قال فان قیل اخبار الله
تعالی عن امور ماضیة وهذا انما یصح ان لو کان الخبر عنه سابقا
علی الخبر فلو کان هذا الخبر موجودا فی الازل لکان الازلی
مسبوقا بغیره وهو محال ولو لم یکن الخبر عنه سابقا علی
الخبر یکون کذبا. قلنا اخباره تعالی لا یتعلق بالزمان والخبر
عنه متعلق به والتغیر علیه لا علی الاخبار کما فی علمه

اقول هذا سؤال آخر ایضا یرد علینا مع جوابه تقریر السؤال
ان یقال لو کان الکلام قدیما لزم احد الامرین المحالین وهو
اما کون الازلی حادثا واما کون خبره تعالی کذبا والتالی باطل
دلیل انتفاء الملزوم فلا یکون الکلام قدیما واما قلنا لزم احد
الامرین المحالین علی تقدیر ان یکون قدیما لان الله تعالی اخبر
عن الامور الماضیة کقوله تعالی انا ارسلنا نوحا وقوله وجاء
اخوة یوسف وقوله انا انزلناه فی لیلة مبارکة وقوله وعصی
آدم ربه فغوی وقوله فالقی عصاه وقوله فی حق فرعون
فکذب وعصی وغیر ذلک من النصوص الواردة علی هذا النهج
ح اما ان یکون المخبر عنه موجودا قبل الخبر او لم یکن فان کان
موجودا قبل الخبر لزم الامر الاول وهو کون الازلی حادثا
لان الکلام ح یکون مسبوقا بالمخبر عنه الحادث والمسبوق

بالحادث

بالحادث اولی ان یکون حادثا فیلزم ان یکون الکلام حادثا
وهذا خلاف المقدر وان لم یکن الخبر عنه موجودا قبل الخبر
لزم الامر الثانی وهو کون خبره تعالی کذبا لان الخبر الکاذب علی
المذهب المعول علیه ان لا یکون الخبر مطابقا للواقع کما اذا قال
واحد منا جاء زید الیوم والحال انه لم یجئ فی هذا الیوم کان
الکلام منه کذبا فکذا فیما نحن فیه وانما قلنا ان احد الامرین محال
لانه یکون تعالی الازلی حادثا وکون خبره تعالی کذبا بین البطلان
وتقریر الجواب ان یقال انه تعالی لا یتعلق بالزمان منزه
عنه لانه لو تعلق بالزمان وهو قایم بذات الله تعالی لزم ان یکون
ذات الله تعالی حالا فی الحوادث المتعاقبة وهو محال لانه ح
یلزم تغیرات متعاقبة فی ذاته تعالی لان کونه فی هذا الزمان غیر
کونه فی زمان بعده وعلی هذا یلزم ان یکون مورد الحوادث
المتعاقبة ویکون محاطا بتلک الحوادث وانه محال علی الله تعالی
ح لا یکون لاخباره ماض ولا حال ولا مستقبل ویکون بالنسبة الی
جمیع الازمنة علی السویة فیکون جمیع الازمنة من الازل الی الابد
بالقیاس الیه تعالی کامتداد واحد متصل بالنسبة الی من هو
خارج عنه فیکون کل قوم فی زمانهم بالنسبة الیه تعالی کالحاضر
فی زمانه وان کان بعضهم الی بعض سابقا اولاحقا او معانی نفس
الامر فیکون المتعلق به ای بالزمان هو المخبر عنه لا الخبر فاذا
لم یوجد مخبره تعالی وجب علینا القول بانه خبر عنه انه
سیکون واذا وجد المخبر وجب القول بانه خبر ثابت واذا انعدم
ومضی وجب القول انه خبر عنه انه کان وهذه اعتبارات
بالنسبة الینا واما بالنسبة الیه فخبره مطلق لا ماض ولا حال ولا

استقبال في التغير على المخبر عنه لان تعلقه باخباره القايم بذاته تعالى
في الزمان الماضي غير تعلقه به بالزمان الحالي وتعلقه به في الزمان
الحالي غير تعلقه به في الزمان المستقبل فيتغير المخبر عنه باعتبار
عوارضه التي هي التعلقات ولا تغير في الخبر وكذا علمه تعالى
بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام بالنسبة
الينا قبل وجوده وجب علينا ان نقول انه علم بانه يوجد
وبعد ما وجد نقول انه علم بانه موجود وبعد انقراضه
نقول انه علم بانه قد كان وبالنسبة الى ذاته تعالى علم واحد
قايم بذات الله تعالى فيتعلق بذلك العلم الواحد القايم به تعالى
تارة انه عليه السلام سيوجد واخرى انه موجود واخرى
قد كان ولم يكن الآن ولا تغير في ذلك العلم بل التغير في المعلوم
كما قررنا واعتبره بالحسيات والمشاهدات بعين النظر فان
الاسطوانة المنضوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا
حول ظهره اليها كانت خلفه وان حول يمينه اليها كانت عن
يمينه وان حول يساره اليها كانت عن يساره ولا تغير عليها
وانما التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن بصدده وايضا نقول
ان اخباره تعالى لا يتعلق بالزمان بل المتعلق به العبارات والتغير
في العبارات لا في اخباره القايم بذاته ازلا وابدا فقبل الارسال
كانت الصيغة الدالة انا نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا
نوحا فان قيل اذا كان الخبر عنه متعلقا بالخبر في الزمان الماضي
والحال والاستقبال كان الخبر متعلقا به في هذه الازمان فيلزم
من تغير الخبر عنه تغير الخبر قلنا التغير يلزم في التعلق لا في
المتعلق والتعلق صفة اضافية لا وجود لها في الخارج كتعلق

علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته با
لمرادات وهو متغير ومتبدل لا محيص عنه وبحثنا في الصفة
الحقيقية الا ترى انه اذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه
في الوجود واذا عدم ذلك الحادث بطلت تلك المعية وهذا
تغير في الصفة الاضافية فكذا هذا قال ثم عند الاشعري كلامه
مسموع وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله غير مسموع لاستحالة
سماع ما ليس بصوت وعنده يسمع موسى عليه السلام صوتا
دالا على كلام الله تعالى وخص به لانه سمع بغير واسطة
الكتاب والملك اقول لما بين ان الله تعالى متكلم ومعنى كلامه
على اختلاف المذاهب شرع في بيان انه مسموع ام لا فنقول اختلف
المثبتون الكلام النفسي في انه مسموع فقال الاشعري ان
ان كلامه مسموع بناء على ان عنده كل موجود يصح ان يرى فكذا
يصح ان يسمع وهذا قريب من معنى قول ابي منصور فانه
اشار في اول مسئلة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز
سماع ما وراء الصوت فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير
نسمي سمعا وخفيات الضمير هو الكلام في الشاهد عنده فيجوز
سماع ما ليس بصوت وقال ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك
الاصفهاني من جملة الاشعرية المسموع عند قراءة القارئ شيآن
احدهما صوت القاري والثاني كلام الله تعالى فكل سامع القرآن
من قاري يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى واستدل
عليه بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وقوله عز من قايل وقد كان فريق
منهم يسمعون كلام الله وهذا القول ليس مما يعتمد عليه اذ
لو سمع عند قراءة القاري كلام الله تعالى من الله تعالى لصار

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 2

ليست دار كرامة بل هي دار محنة وابتلاء فلا يليق بها ما هو
اعظم كرامات اهل الجنة ولان موسى عليه السلام مع شرف
قدره سأل من الله تعالى الرؤية في الدنيا فمنع منها فكيف يعطى
من دونه وقال بعضهم يجوز رؤية الله تعالى في النوم واستدل
بقول الرسول صلى الله عليه وسلم فانه قال رايت ربي في
المنام البارحة وهذا ليس بدليل قطعي لانه يحتمل ان يكون
خبر واحد ويقول السلف فانه روى عن ابي يزيد قال رايت
ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك
وتعال قال والمعدوم ليس بمرئي كما انه ليس بشيء وقالت
المعتزلة العالم مرئي الله تعالى قبل وجوده واتفقوا
ان المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتعلق به رؤية
الله تعالى اقول لما فرغ من اثبات الرؤية في اليقظة وبيان الاحاد
في النوم شرع في اظهار ان المعدوم يجوز ان يرى اولا اذا عرف هذا
فنقول قال اهل السنة المعدوم يستحيل ان يرى ولم يصد
الى تجويز رؤية المعدوم واحد من المتكلمين الا المعتزلة
وهم طائفة يقولون ان المعدوم الممكن اي الذي لا يقتضي ذاته
الوجود والعدم كالعالم مثلا قبل الوجود مرئي لله تعالى واتفقوا
على ان المعدوم الممتنع اي الذي يقتضي ذاته العدم كشريك
الباري لا يتعلق برؤية الله تعالى ولا يمكن ان يرى اصلا وقال
اهل السنة المعدوم المطلق اي الذي لا يكون في الذهن
ولا في الخارج نفي محض وليس بشيء اي لا يطلق عليه انه شيء
الا باحد الوجودين الذهني او الخارجي فاذا كان موجودا
في الذهن او في الخارج تعرض عليه الشيئية خلافا للمعتزلة

في المعدوم الممكن فانهم يقولون ان المعدوم اذا كان ممكنا كان شيئا
حالة العدم واتفقوا على ان المعدوم الممتنع نفي محض لا يطلق
عليه شيء اصلا دليلنا على ان المعدوم ليس بمرئي ان الوجود علة
جواز الرؤية عقلا والعلة العقلية شرطها ان تكون مطردة
ومنعكسة يعني كل ما كان موجودا فهو جائز الرؤية وكل
ما لم يكن موجودا لم يكن جائز الرؤية ولان الشعر الاسود
بياضه معدوم في الحال فان كان ذلك البياض مرئي الله
تعالى في الحال الخ اما ان راه في هذا الشعر او في شعر آخر
او لا في محل فان راه في محل آخر فيكون المتصف بالبياض
ذلك المحل لا هذا وان راه لا في محل فهو محال والمحال ليس
بمرئي اجماعا اعلم ان الكلام في هذا المقام لا يجدي زيادة
نفع فلهذا اعرضنا عن الاطناب ومن اراد الاطلاع عليه
فليطالع شرح المصنف والدليل على ان المعدوم ليس بشيء
من حيث النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى حتى اذا جاءه لم يجده شيئا
نفى الشيئية عن عدم المجيء وقوله تعالى اولا يذكر الانسان انا
خلقناه من قبل ولم يك شيئا من اجاد اطلاق اسم الشيء
على المعدوم فقد خالف الله عز وجل فان قيل قوله تعالى
ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا وقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
يدل على ان المعدوم شيء قلت انه محمول على ما وجد
في الذهن او في الخارج مقيدا بزمان وجوده للدفع التعارض
بين الآيات الواردة على نفي الشيئية قبل الوجود وبين

هذه المذكورات وجاز ان يكون هذا من قبيل تسمية الشيء باعتبار ما يؤول
اليه كما في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا واما العقل فمن وجوه احدها
ان المعدوم لو كان شيئا لاجتمع وصف الباري تعالى وتقدس بخالق
كل شيء واجتمع وصفه بالقدرة على الشيء لان تشيئة الشيء محال
وزعم اكثر المعتزلة ان المعدومات اجسام وجواهر واعراض متحركة
وساكنة قبل كونها ومعنى كونه خلقه اظهر للحس بعد ما لم يكن
ظاهرا للحس وهذا فاسد ايضا هي قول اصحاب الكمون من الدهرية
وب ان الماهية عندهم ثابتة لا موجودة ولا معدومة واجمع العقلاء
على ان لا واسطة بين الوجود والعدم ثم كل ثابت موجود بحكم العقل
وليس نفي الوجود والحكم بالثبوت اولى من نفي الثبوت والحكم
بالوجود وج ان المعدوم المستحيل لا يكون شيئا وكذا المعدوم الجائز
وجوده اذ هما معدومان في الحال على التحقيق وانما المغايرة بينهما في
تحقق المشيئة والوجود في ثاني الحال ولو كان ثابت الوجود شيئا
في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل وجب ان يكون موجودا
في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل وليس فليس فان قيل قال الله
تعالى في وصف ابليس وكان من الكافرين سماه كافرا في الماضي
بلغة في المستقبل بل سماه كافرا قبل وجوده كما قالت المعتزلة
قلنا ان المعدوم شيء قبل وجوده وجوابه مامر في مبحث
الكلام وقيل في علم الله تعالى انه يصير من الكافرين فانه لا
يمكن حمل اللفظ على ما فيه تحقيق للضال قبل وجوده ولكن جاء
القرآن على صيغة الخبر بلفظ الماضي لتحقيق الخبر تحقيقا لا يتصور
خلافه كتحقيق الخبر في امتناع عوده وعلى هذا جميع ما ورد على
هذا المنوال من اخبار الله تعالى في القرآن ود ان المعدوم لا

يحمل

يحمل عليه شيء لان ذلك الشيء الذي يحمل على المعدوم اما ان يكون
موجودا او معدوما ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا
فلانه يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك محال واما اذا
كان معدوما فلا يكون صفة للغير اذ حصول الشيء للشيء فرع
حصوله في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا يكون
صفة لغيره واحتجت المعتزلة على مطلوبهم بوجهين الاول
ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج ان المعدوم ثابت
بيان الصغرى ان بعض معلوم كطلوع الشمس غدا الآن وبعضه
غير معلوم كثير من المعدومات التي لا نخطر ببالنا وبعضه
مقدور كالحركة التي نقدر عليها وبعضه غير مقدور كالطيران
الى السماء وبعضه مراد كالمشي الى بيت الحبيب وبعضه غير
مراد كالمشي الى بيت الرقيب وكل ذلك متميز اذ لو لم يكن متميزا
استحال الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض بمقابلها وبيان
الكبرى ان كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوته في نفسه واجيب عنه بانه منقوض بالممتنعات
لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز
بين شريك الباري واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة
مع ان الممتنعات غير ثابتة في حالة العدم ضرورة والثاني
ان الامكان ثبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فيكون
الموصوف به ثابتا والمعدوم الممكن موصوف به فيكون
ثابتا وهو المطلوب واجيب بانا لا نسلم ان الامكان نقيض
الامتناع لانهما يرتفعان عند الوجوب ولئن سلم لكن
لا نسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا حتى

الجزء الرابع

يلزم مطلوبكم قال ارسال الرسل مبشرين ومنذرين مبينين
للناس ما يحتاجون اليه من مصالح دارهم مفيدين لهم ما يبلغون
به الدرجة العليا في حيز الامكان بل حيز الوجوب لانهم مجبولون
على النقيصة مستعدون للزيادة ويلوح درجة الكمال وهو
موصوف بالرأفة على عباده فلا يمتنع من امدادهم بما يوجب
زوالها كمن امر اعمى بسلوك طريق الجادة الموصلة الى البغية
وبغاه ان يحيد عنه يمنة ويسرة لئلا يقع في المهاوي مع ق
ان العالم ملكه وللمالك ان يتصرف في مملوكه كيف شاء من الاطلا
والحظر ويعلمه بارسال رسول من جنسه او من خلاف
جنسه اقول لما فرغ عن بحث الالهيات اي الابحاث المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته الكمالية ونعوته الجلالية شرع في بحث النبوات
وما يتعلق به اعلم ان الرسول والنبي في الاصطلاح هو انسان بعثه
الله تعالى الى العباد لتبليغ ما اوحي اليه والنبي اعم من الرسول
بحسب الصدق اي كل رسول نبي من غير عكس كلي اذ الرسول
يأتي بشرع ابتداء وينسخ بعض احكام شريعة قبله والنبي اعم
من ان يكون يأتي بشريعة ابتداء اولا اذا عرفت هذا فنقول ارسال
الرسل حال كونهم مبشرين اي مخبرين بالبشارة الجنة ونعيمها
وهو خبر سار صدق يدخل السرور في القلب ويظهر اثره في بشرة
الوجه وحال كونهم منذرين اي مخوفين بالسعير وجحيمها
والانذار الاخافة وحال كونهم مبينين اي تلك الرسل للناس
ما يحتاجون اليه من مصالح دارهم اي دار الدنيا ودار الآخرة
فما يحتاجون اليه في دار الدنيا الغذاء واللباس والمسكن وكل ذلك لا
يعلم الا ببيان الرسل عليهم السلام اذ كلها لا تحصل لانسان الا بمشاركة

انسان

انسان آخر من ابناء نوعه في المعاملات والمعاوضات وهي لا
تحصل الا بشخص عادل يحفظ الناس من الظلم والجور وذلك
الشخص لا يعلم جميع الجزئيات فيحتاج الى قوانين كلية وتلك
القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويعينه على
الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع هو الرسول فيكون الناس
محتاجا لتبيين الرسول مصالحهم في دار الدنيا لان المحتاج الى
المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وما يحتاجون اليه في دار الآخرة
ما يوجب الثواب وما يوجب العقاب وحال كونهم مفيدين
للناس الشيء الذي يبلغون به الدرجة العالية وذلك الشيء هو
الحكمة والعلم وعلة ذلك قوله ارسال الرسل مبتدأ وقوله مبشرين
ومنذرين ومبينين ومفيدين منصوبة على الحال عن المضاف
اليه والعامل فيها المصدر وقوله في حيز الامكان خبر فالحاصل ان
ائمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر قالوا ان ارسال الرسل حكمة
وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين
وايدهم بالحجج والدلائل ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الرسالة من قبيل
الممكنات في العقل ام هي من جملة الواجبات فذهب جميع
متكلمي اهل الحديث سوى ابي الحسين البصري والقلانسي الى انها من
جملة الممكنات وذهب القائلون بان العقل آلة معرفة
الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم الى انها من جملة الواجبات
واشار المصنف رحمه الله الى كلا المذهبين بقوله في حيز الامكان
بل في حيز الوجوب والمراد من الوجوب ليس هو المصطلح
الذي يثاب بفعله ويعاقب بتركه لان الارسال ليس بواجب
على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل هو في

الحقيقة لعظة يعتبر بها عن فضل تاكد لوجود المذكور فانهم يقولون انظر
لابد ان يكون متاكد الوجود لانها من مقتضيات حكمته جل وعلا
وهذا كما يقال ان ما علم الله تعالى وجوده يتحقق وجوده لامحالة
ويكون واجب الوجود اى متاكد الوجود لان وجوده يتحقق وجوده لامحالة
غيره على الله تعالى بل ان وجوده متحقق لامحالة فكذا هذا وانما
يمكن ارسال الرسل لان الناس مجبولون اى مخلوقون والجبل
الخلق على النقيصة اى النقصان مستعدون اى مهيأون وقابلون
للزيادة من العلم والحكم وبلوغ درجة الكمال لانهم تحصلون العلم
والحكمة وشرف النفس وبلوغ الدرجة العالية بفيض الله تعالى
وذات الله تعالى موصوف بالرافة والرحمة فلا يمتنع من الله تعالى
امدادهم وانما يتلم بشئ يوجب زوال هذه النقيصة بل يكون في
ارسال الرسل حكمة ووضع الشرايع ليرتفع النزاع والفساد من
نحو سفك الدماء وتخريب البلاد وينقطع مواد التنازع بين
العباد وهذا كمن امر اعمى بان يسلك الطريق الجادة اى الطريق
الشارع الموصلة الى المطلوب والمراد من البغية المطلوب ونهى
ذلك الشخص الاعمى عن ان ينصرف ويميل الى جهة اليمنة واليسرة
وانما يمنع عن ذلك ليلا يقع في المهالك فيحمل ذلك من ذلك
الشخص حكمة بل رافة ورحمة وذات الله تعالى اليق بهذا المعنى
فيكون جايزا قوله مع ان العالم الى آخره دليل آخر على جواز
ارسال الرسل اى مع انا لو قطعنا النظر عن انه حكمة من الله
تعالى لا ياباه العقل ولا يحيله لان العالم وكل جزء من اجزائه
ملكه اذ هو الموجد له من العدم المخترع له لا عن اصل فكان
له ان يتصرف في كل من ذلك باى وجه شاء من وجوه التصرف

منعا كان او اطلاقا حظرا كان او ايجابا ثم يعلمهم ذلك باى طريق
شاء ان شاء بتخليق العلم بذلك التكليف وان شاء بارسال رسول
يوحى ذلك اليه كان ذلك الرسول من جنس المرسل اليهم كالانسان
او من خلاف جنسهم كالملك وما هذا سبيله فلا استحالة في نفسه
فيكون جايزا اعلم ان الاطلاق ضد المنع وهو الاجازة والحظر ضد
الاباحة وهو الحرمة والجنس في اصطلاح المتكلمين على عكس اصطلاح
المنطقيين فان المتكلمين يسمون الاعم نوعا كالحيوان مثلا والاخص
جنسا كالانسان مثلا فان النوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل
فان قيل ارسال الرسل لاجل بيان التكليف وورود التكليف من الله تعالى
سفه اذ فيه امر بما لا منفعة للمامور ونهى عما لا مضرة للناهي وذلك سفه
اعتبارا بالشاهد قلنا التسوية بين الشاهد والغايب ههنا ممتنعة
لان ان في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه ولا لغيره فهو
سفه والله تعالى خلق اشياء لا ينتفع بها احد البتة كالاجزاء الكامنة
في قعر الارض والجبال فاذا افترق الحال بين الشاهد والغايب
في الفعل فكذا في الامر والنهي وايضا لانسلم ان ارسال الرسل منحصرة
في بيان التكليف بل هو لفوايد كثيرة سنذكرها فان قيل ان ارسال
الرسل الى من يعلم المرسل انه لا يجيبه كما يدعوه ويقابل رسوله
بالتكذيب خارج عن الحكمة اجيب عنه بانا لانسلم ان ارسال الرسول
الى من يعلم انه لا يجيبه خارج عن الحكمة وان كان في الشاهد كذلك
لكن في الغايب لم قلت انه كذلك وباى معنى يجمعون بينهما
وقد بينا غير مرة ان الاستدلال بالشاهد على الغايب انما يستقيم
عند استوائهما في المعنى قال وقالت اليهود والبراهمة
والمسيحة انه محال لان الرسول لو اتى بما اقتضاه العقل فيه

عنه مندوحة ولو اتى بما يأباه العقل فهو مردود لأن العقل
حجة الله تعالى اجماعا ولا يتناقض حججه فيما يحيله يكون باطلا قلنا
يأتي بما قصر العقل عن معرفته لأن الرسالة سفارة العبد بين
الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما
قصرت عقولهم وهذا لأن العقل ان وقف على الواجب
والممتنع فلا يقف على الممكن اقول وانكرت السمنية والبراهمة
والمبيحة ارسال الرسل وقالوا انه محال لان ما اتى به الرسول ان مما
حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول وبالعقل غنية عن الرسول
لان كل ما حسنه واقتضاه وقبله العقل فمقبول سواء ورد به
الرسول اولا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفايدة وهو لا يليق بالله
تعالى وان اتى بما يأباه العقل اي يمنعه وقبحه فكذلك لا احتياج فيه الى
الرسول لان كل ما قبحه العقل ويمنعه فمردود سواء اتى به الرسول
اولا لان العقل حجة من حجج الله تعالى اجماعا واذا لم يكن مردودا يكون
حجة متناقضة لانه ح يمنعه العقل ويقبله الشرع والقبول وعدمه
متناقضان والتناقض باطل فيما العقل يكون باطلا ايضا وان لم يعلم حسنه
ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك لان ما توقف العقل فيه فمستحسن
عند الحاجة اليه للانتفاع به لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به
الانسان وكان ضروريا كالنفس كان الانتفاع به حسنا والا يلزم تكليف
ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ومستقبح الانتفاع به عند الاستغناء
عن الانتفاع لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة
قبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا
ولهذا يقال من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه واذا كان كذلك
فاذن فيه مندوحة اي غنى عن ارسال الرسول والمصنف
رحمه الله ما اورد القسم الثالث ونحن نورده ليخلو دليلهم
عن شائبة الاعتراض قلنا في جوابهم لا نسلم عدم الاحتياج
الى

الى بعثتهم بل للبعثة فوائد لا تحصى لان الرسول اتى بما قصر العقل
عن ادراكه ومعرفته وليس في العقل امكان الوقوف عليه ابتداء
ولكن اذا اتى به الشرع لا يأباه بل يستحسنه ويقبله اذ الرسالة سفارة
العبد اي ترجمانه واصلاحه والسفير المعبر والمصلح بين القوم
والجمع سفراء مثل فقيه وفقهاء بين الله تعالى وبين ذوي الألباب
من مخلوقاته ليزيل بتلك السفارة عللهم وشبههم التي يصعب
دفعها في الذي قصرت عنه عقولهم كحسن الاشتغال بالطاعات
فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ هي من حيث انه تصرف
في ملك الله تعالى بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يؤدي
تركها الى التعذيب حسن فاذا حسنه النبي صلى الله عليه وسلم
عرفنا حسنه وهذا اعني ما ذكرنا من ان الرسول يأتي بما قصر
العقل عن معرفته لان الافعال في العقول تنقسم الى
ثلاثة اقسام واجب وممتنع وممكن ومعناها ما مر
والعقل وان وقف على القسمين الاولين فلا يقف على الممكن
اذ قد يتعلق به عاقبة حميدة كالدواء النافعة للبدن وقد
يتعلق به عاقبة ذميمة كالدواء الضارة له وقد يقصر العقول
عن ادراكها على عواقب الامور الممكنة على لسان من ارتضاه
من الرسل ليمكنوا من اداء ما وجب منها والامتناع عما حرم
فيقبل العقل ما له عاقبة حميدة ويعرض عما له عاقبة
ذميمة ومن جملة ما يقصر العقل في ادراكه الصناعات الضرورية في
المعيشة كالغزل والنسج والبناء والفلاحة والخبز والطحن فيجب
بعثة الانبياء ليعلمها ولئن سلمنا ان الوقوف على الممكنات ايضا
ممكن لكن لا يكون ذلك الا بادارة الفكر والنظر الدائم والبحث

الكامل وفيه مشقة عظيمة تحققه ان اعطاء ما زاد على الكفاية يعد
اكراما وافضالا وانعاما فلا يبعد ذلك من ذوى الفضل العظيم والمنع
الكريم الابرى ان الله تعالى خلق للخلق عينين ويدين واذنين
وان كان المقصود يحصل بواحد منها على ان العقول متفاوتة
فى اصل الفطرة كما مر والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم
على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم
كلم الناس على قدر عقولهم اعلم ان الضمير المجرور فى قوله فيه راجع
الى العقل وفى قوله عنه راجع الى الرسول وفاعل قوله يحيله العقل
والضمير المفعول راجع الى ما والخليقة بمعنى المخلوق والالباب جمع
اللب وهو العقل والازاحة الازالة والضمير فى بها راجع الى الشبهات
قال ثم اذا ادعى واحد الرسالة فى زمان جوازها لا يجب قبوله
قوله بدون المعجزة وهى ظهور امر الهى خارق للعادة فى دار
التكليف لاظهار صدق النبوة مع قول من يتحدى به عن
معارضته بمثله اقول لما فرغ عن اثبات جواز ارسال الرسل
ووجوبه على كلا المذهبين شرع فى بيان ان احدا لو ادعى الرسالة
اهى تقبل ام لا بلا دليل اذا عرفت هذا فنقول اذا ادعى شخص
من الاشخاص الرسالة اى ادعى انه رسول الله لدعوة الناس الى
الحق فى زمان جواز الرسالة وهو قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
لا يجب قبول قوله اى لا يجب الاعتقاد على انه رسول حق وخبره
صدق الا بدليل يدل على صدقه وذلك الدليل لا بد ان يكون على وجه
لا يمكن دفعه ولا معارضته وهو المعجزة ولا بد ان لا يكون دعواه
محالا لانها لو كانت مستحيلة لم تقبل اصلا بل يجب الرد فى الحال
كدعوى زواد شت بصانعين عاجزين ودعوى اماني
باصلين قديمين فانه يجب رد قولهما ولا يطلب البرهان الا اذا

اريد به زيادة التاكيد فى اظهار البطلان وانما قيد بقوله فى زمان جوازها
لانه لو كان هذا الدعوى بعد زمان بعثة محمد صلى الله عليه وسلم لم
يقبل اصلا سواء اقيم الدليل اولا لانه ثبت بالادلة القطعية انه خاتم
الانبياء وان باب الرسالة مغلوق ومنسد بعده عليه السلام وقيد
بقوله ادعى لانه لو لم يدع الرسالة لا يثبت اذ الرسالة لاظهار الحق وهو
لا يتصور بدون الدعوى والجد قوله لا يجب قبول قوله احتراز عن
قول الاباضية من الخوارج والباطنية فانهم يقولون ان مجرد قول
الرسول واجب القبول وان يعدى عن الدليل وان الراد عليه يكفر
فى الحال قلنا ان تبيين هذا المدعى للرسالة من جملة الممكنات فلا بد من
اقامة دليل يدل على تعيينه وربما يكون كاذبا فى دعواه فيعودى قبول
قوله بمجرد الدعوى الى الكفر فلا يجب القبول الا بالدليل وهو المعجزة
ولها معنى لغة واصطلاحا اما لغة فهى ما خوذة من العجز الذى هو نقيض
القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها ثم
المعجز فى الحقيقة وان كان اسم المثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة الا ان
المظهر للعجز يسمى به مجازا والهاء الداخلة فى لفظها هاء المبالغة كما فى
العلامة وكانت داخلة فيها للمبالغة فى الخبر عن عجز المدعو اليه واما
اصطلاحا على راى الغلاسفة فانها هى الفعل الجزئى المحكم الالهى الذى
يقوف منتهى القوة الطبيعية والقوة النفسانية وعلى راى المتكلمين
فما ذكره المصنف من انها ظهور امر الهى خارق للعادة فى دار التكليف
لاظهار صدق مدعى النبوة مع قول من يتحدى عن معارضته بمثله
فقوله ظهور امر جنس وقوله الهى احتراز عن امر شيطانى وقوله خارق للعادة
اى مخالف للعادة الجارية بين الناس احتراز عن الهى غير خارق
للعادة كشجاعة النبى عليه السلام واخلاقه الحميدة فانها لا تخالف

العادة وقوله في دار التكليف أي في الدنيا احتراز عما يظهره الله تعالى
في الآخرة من الامور الخارجة عن العادة فانها ليست بمعجزة وقوله
لاظهار صدق احتراز عما هو خارق للعادة لكن لاظهار كذب
مدعي النبوة فهو لا يسمى معجزة كما لو ادعى المتنبي ان معجزته نطق
اصبعه فانطق الله تلك الاصبع بتكذيبه فلا يكون ذلك معجزة وقوله
مدعي النبوة احتراز عما يظهر على يد مدعي الالوهية كدعوى فرعون
فان ظهور نقض العادة على يده خارق لها سيأتي وقوله مع نكول من
يتحدى احتراز عن السحر والشعبذة لان معارضتها ثابتة فلا يسمى
معجزة اعلم ان النكول التوقف والنحي ويقال بالفارسية باز ايستادن
والتحدي في اللغة المنازعة وههنا المنازعة في النبوة وقيل التحدي
هو ان يطلب المتحدى عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم
وانما قال ظهورا امر ولم يقل اثبات امر خارق لان المعجز قد يكون
اثباتا لغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد كمنع احراق النار
والجاد في قوله لاظهارا يعم مع في قوله مع نكول متعلقات للظهور والضمير
المجرور في به ومعارضته راجع الى المظهر الذي يدل عليه الظهور وفي
بمثله يرجع الى امر الالهي وقوله الالهي وخارق للعادة مجروران على انهما
صفتان كما سبقتان والجاد في قوله في دار التكليف متعلق
لخارق العادة والمعارضة المقابلة على سبيل الممانعة قال ووجه
دلالتها انه لما ادعى الرسالة وقال آيتي صدق دعواي ان الله تعالى
ارسلني ان يفعل كذا ففعل الله تعالى ذلك كان منه تصديقا
له في دعواه الرسالة كقوله لمن عقيب دعواه صدقت ونظيره
ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه فلما احتفوا
به قام واحد منهم وقال يا ايها الملك ان كنت صادقا في كلامي

هذا الملا الى رسول

هذا فخالف عادتك وقم واقعد ثلاثا ففعل الملك ذلك عند
سماع هذا الكلام كان منه تصديقا لدعواه فاز لاجزله قوله
صدقت اقول وجه دلالة المعجزة على صدق من اتى بها وهو
مدعي الرسالة انه حد كون في عقولنا وعلمنا يقينا ان الله تعالى يسامع
لما يقوله هذا المدعي الرسالة وان ما يظهر من خالق العادة على يده
خارج عن مقدور جميع البشر بل عن مقدور جميع المخلوقات ولا
قدرة الا لله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدق دعواي ان الله
تعالى ارسلني ان يفعل كذا ففعل الله تعالى ذلك مثلا ان يقول اني رسول
الله اليكم ودليلي على صدقي ان الله تعالى فعل فعلا بسبب سؤالي لا يقدر
عليه جميع البشر ثم قال الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود
وجه العم فسود عقيب سؤاله كان ذلك من الله تعالى بالضرورة
تصديقا لذلك المدعي فيما يدعيه من الرسالة بذلك الفعل الذي هو
من نقض العادة فيكون ذلك الشئ الذي فعله تعالى كقوله عقيب
دعوى مدعي الرسالة صدقت لان التصديق بالفعل كالتصديق بالقول
بل الفعل ابلغ من القول اذ القول يحتمل الاستهزاء وهذا مما لا
احتمال فيه بوجه من الوجوه ويستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب
فذلك فعله تعالى حسب سؤاله على انه رسول ونظير هذا
ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج اي بالدخول عليه فلما احاط الناس
بذلك الامير قام شخص منهم وقال ايها الملاء اي الاشراف اني رسول
هذا الملك اليكم فطلبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه ثم قال الرجل
لذلك الملك يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي هذا فخالف
عادتك وقم واقعد ثلثا ففعل الملك ذلك عند سماعه ذلك
الكلام اي يقوم ويقعد ثلثا كان ذلك الفعل من الملك تصديقا

لدعوى ذلك الشخص ويكون فعله نازلا منزلة قوله صدقت فعلم صدقه
فاذا علم من تصديقه صدقه فثبوت صدقه فيما نحن بصدده اولى
لان الله تعالى يتعالى عن شائبة الكذب والاستهزاء وايضا لو قال رجل
لصاحب الوديعة عند المودع ان كنت صادقا فيما ادعى من
امرك اياي باخذ وديعتك منه فناولني خاتمك فناوله كان
ذلك دليلا على صدقه كما لو قال له صدقت فان قيل لم لا يجوز اظهار
المعجزة على يد المتنبي اضلالا للخلق ويجوز منه خلق الضلال فيهم
وترك اصلحهم عندكم اجيب عنه بوجوه الاول ان الله تعالى قادر
على التفرقة بين الصادق والكاذب بطريق الدلالة بالمعجزة كما هو
قادر عليها بطريق الضرورة بخلق العلم فيهم فلو ظهرت على يد الكاذب
لانسد طريق معرفة الرسول بطريق الدلالة وفيه تعجيز الله
تعالى والثاني انها لو ظهرت على يد الكاذب لكان تكليف الخلق
بتصديق الانبياء تكليف ما لا يطاق وانه غير جائز غير ثابت
بالنص او بالاجماع والثالث لا نسلم بان ذلك مقدور فان المعجزة على
صدق الآتي بها فيستحيل وجودها مع الكاذب وهذا لان المعجزة
المقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله صدقت انت رسولي وعلامة
الكاذب انه ما قيل له ذلك واستحال الجمع بين التصديق وعدمه
نعم خلق خرق العادة مقدور في نفسه فاما عند تضمنه بطلان
دلالته على صدق الصادق فلا وهذا كخلق السواد في محل مقدور
على انفراده فاما عند تضمنه الجمع بين الضدين فلا والرابع
لو سلم انه مقدور لكنه غير واقع بمنزلة خلاف معلوم الله تعالى
كيلا يؤدي الى التباس الحق بالباطل وتعجيز الله تعالى عن
الزام الحجة ونسبة الاضلال الى الله تعالى قال فصل

ثم ان نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
رسول الله لانه ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يديه كانشقاق
القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبع الماء من اصابعه وحنين
الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المصلية وشرب الكثير من
البشر القليل من الماء واظهرها القرآن فهو من اعجب الآيات وابين
الدلالات اذ هو آية عقلية باقية دون كل معجزة باين نظمه
العجيب وجوه النظم وتحدى به جميع الانام وقرعهم في اسكات
بالافحام فلم يتصد للاتيان بما يوازيه او يدانيه واحد من مصاقع
الخطباء ولم ينهض لمقدار سورة منه ناهض من فحول الشعراء
مع انهم اكثر من حصى البطحاء ورمال الدهناء فدل عجزهم
انه كان معجزة من الله تعالى لتصديق نبيه عليه السلام اقول
لما فرغ عن اثبات الرسالة لشخص بالدليل الدال على رسالته صرف العناية
الى اثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اذا عرفت هذا فنقول ان
نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلى
الله عليه وسلم رسول الله تعالى خلافا لليهود فانهم انكروا نبوته عليه السلام
ودليلنا انه عليه السلام ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك
فهو نبي حق ينتج ان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي حق ورسول صدق اما
بيان انه ادعى النبوة فبالتواتر واجماع الامم واما بيان انه اظهر المعجزة
فهو من وجهين لان معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم اما ان يكون
محسوسة فقط واما معقولة ومحسوسة معا واشار المصنف
رحمه الله الى القسمين اما المحسوسة فكانشقاق القمر فان انس
بن مالك رضي الله عنه روى ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر شقين حتى راوا حراء بينهما وهو جبل

بمكة وكالجذاب الشر مرارا وكتسليم الحجر على النبي صلى الله عليه وسلم لانه روى
جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاعرف
حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث واني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا
الحديث نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته فاثباتها به دور
وكنبع الماء بين اصابعه عليه السلام لانه قال جابر رضي الله عنه عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه مطهرة
ثم يتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به
ونشرب الا ما في مطهرتك فوضع النبي صلى الله عليه وسلم يده في المطهرة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا
وقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمسة عشر مائة
ولحنين الجذب وانه قال جابر رضي الله عنه كان صلى الله عليه وسلم
اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد وهي جمع سارية
وهي العماد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان
يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم
حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تأن انين الصبي الذي يسكت حتى
استقرت وتسكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى
بن مرة الثقفي انه قال ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلى الله عليه
وسلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير
جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين
صاحب هذا البعير فجاء فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول
الله وانه لاهل بيت مالهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت
هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
وباقي الحديث لم يكن له تعلق بالمسروح تركناه وقوله يسنى عليه

اي يستقي

٩١

يستقي عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه
من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المصلية اي المشوية المسمومة
بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روي عن جابر رضي الله عنه
ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ الرسول الذراع فاكل منها واكل
رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا
ايديكم وارسل الى اليهودية ودعاها فقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه الذراع التي بيدي قالت
نعم قال ما اردت من ذلك قالت قلت ان كان نبيا لم يضره وان
لم يكن نبيا استرحنا منه فعفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها
وكشرب الكثير من النبع القليل من الماء ومن جملتها اشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير مرارا في غزوة تبوك ويوم الخندق
وتعلق الصخرة بعنق ابي جهل حين اراد ان يضربه بها وسقوط
شرف قصور الاكاسرة والقياصرة بفارس والروم ليلة ولادته
حتى تحيروا وارسلوا الى الكهنة يسالونهم ما حدث في العالم حتى سقط
شرف قصورنا فاخبروهم بولادة نبي آخر الزمان وعد ذلك مما
لا يحصى ويجل عدها ونقل كل فرد من افراد هذه الامور ان
بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين فيثبت المطلوب وان لم يبلغ
حد التواتر فهو ايضا يثبت المطلوب لان مقتضى المجموع الذي
هو ظهور المعجزة لما كان متحدا يحقق المرام كما في شجاعة علي
وجود حاتم فكذا هذا واما المعقولة والمحسوسة معا فهو القرآن
فانه اظهر المعجزات واعجبها وابين الدلالات على الرسالة واقواها
اذ هي آية حية وعلمية باقية الى انقراض العالم منتشرة في الاطراف

منسوب فى الآفاق بخلاف غيره من المعجزات فانها تختص بزمان دون
زمان ومكان دون مكان بأين نظمه العجيب ووجوه النظم اى التقطع
تركيبه وتاليفه العجيب عن جميع انواع المنظومات والمركبات
والحاصل ان بين نظم القرآن وسائر النظم من الشعر والرسائل
وغير ذلك بونا بعيدا لا تتراءى نارا هما وتحدى الرسول عليه السلام
اى تنازع بالقرآن جميع الانام وقد عجزهم اى غلبهم بالالزام والاسكات
ولم يتعرض للاتيان بما يوازى القرآن اى يماثله او يدانى القرآن
اى يقرب به احد من مصاقع الخطباء ولم ينهض بمقدار سورة
من القرآن ناهض من فحول الشعراء مع ان المعارضين وا
الكفار الكثر من حصى البطحاء ورمال الدهناء فى ذلك عجز هولاء
الكفرة والفصحاء والشعراء الذين كانوا فى زمانه مع مر من تقريعه
اياهم وتبكيتهم وتحريكهم على ذلك ان القرآن كان آية له معجزة
من الله تعالى ليظهر به صدقه فيما ادعاه من ارسال الله تعالى
اياه اعلم ان الشارع كما مر وقد عهم من التقريع وهو الغلبة و
الملامة الصقعة والاسكات والالزام والتصدى التعرض
والموازنة المماثلة والاتحاد فى وضع مخصوص كبسطحى كل فلك
والمدانة المقاربة والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ والفصيح
وينهض من النهوض وهو القيام والفحول جمع الفحل وهى ههنا
الكابد الشعراء والحصى الصغار من الحجر والبطحاء المسيل الواسع
تانيث الابطح ومنه بطحاء مكة والرمال جمع رمل وهو معدود
والدهناء موضع ببلاد حنيفة تمد وتقصر فالحاصل ان معجزات
الرسول عليه السلام قسمان سالغة وباقية اما السالغة فما مر ذكره
واما الباقية فالقرآن الذى عجز الجن والانس من فصحائهم مع
كثرتهم عن الاتيان بمثله بعد تحديهم بابلغ الوجوه مرارا فانه

تعالى

تعالى قال قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ثم زاد فى التحدى وقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
ثم بالغ بقوله فاتوا بسورة من مثله فما يات احد بمثل ادنى سورة
من سور القرآن وبلغاؤهم وفصحاؤهم عجزوا عن اتيان مثله واما
بيان ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبى فلما مر من ان
رجلا اذا قام فى محفل ملك الى آخره واحتجت اليهود على مطلوبهم
بانه لو كان محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لكان صادقا فى جميع اقواله
لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة
وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا فى شرع موسى عليه السلام
انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما لامته
واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه
ليس كذلك لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد
انكروه وان لم يكن مبينا فى شرعه انه سينسخ فان كان فى شرعه ما يدل
على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة
محمد صلى الله عليه وسلم والتاليان باطلان اما الاول فبالاتفاق واما
الثانى فبالالزام عليكم وان لم يكن فى الا ما يدل على النسخ ولا على التابيد
لم تتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى شرعه غير مرة والامر
المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى عليه السلام ليس
كذلك لان التكاليف المبينة فى شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك
الشرع الى زمان عيسى عليه السلام اتفاقا فعلم بان شرع موسى عليه السلام
غير منسوخ فلا تثبت نبوة محمد عليه السلام وهو المطلوب واجيب
عنه بانا نختار التعميم الاول وهو انه كان فى شرع موسى ما يشعر
نسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر

أصل دينه قلنا لا نسلم ذلك بل العالم يتواتر كما تواتر أصل دينه أو لم
تتوفر الدواعي على نقله توفرها على أصل نقل الدين فان قيل
المعجزات لا يوثق بها لانها مشتبهة بالسحر قلنا لا نسلم لوجود
الفرق بينهما من وجهين احدهما ان التعلم والتلميذ يدخل في السحر
دون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ وثانيهما
ان المعجزات حقيقية كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم
من الماء القليل كما حصل يوم الخندق بخلاف السحر لانه تخييلات
لا تروج الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة على ان احدا من
العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصى ثعبانا
وابراء الاكمه والابرص ونحوها قال ولا يظن بهم وهم اكثر خليقة الله
تعالى حقدا وعصبية انهم امتنعوا عن المعارضة مع القدرة وقد
خاطروا انفسهم وبذلوا اموالهم وتحملوا المشاق الشديدة والمتاعب
الصعبة من جر العساكر وتجريد البواتر وحمل الرماح الخواطر
والخوض في المهالك وتحكيم عمرات المعارك لاطفاء نوره وقد
تحدى به اولا واظهر السيف آخرا فلم يعارضوا الا السيف وحده
فقالهم افقولهم هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال ان الكفار
لم يعارضوا بالقرآن لانهم مشغولون بامور الحرب لا انهم عاجزون عن
المعارضة ولو كان لهم فراغة لقدروا على المعارضة فنحن لا يظهر عجزهم
ولا يدل على الله عليه السلام رسول حق وتقرير الجواب ان يقال
لا يظن بالعرب انهم امتنعوا عن المعارضة مع انهم قادرون عليها
وتدلوا تلك عن اختيار وكيف يظن ذلك والحال انهم اكثر خليقة
الله اي مخلوق الله حقدا وعصبية وانتهم حمية انفة وقد طرحوا ازواجهم العزيزة وبذلوا اموالهم النفيسة
وركبوا المشاق الشديدة وتحملوا المتاعب الصعبة وهو جد

العساكر وتجريد البواتر وحمل الرماح الخواطر والخوض في المهالك
وتحكيم عمرات المعارك ومبارزة الاقران ومقابلة الشجعان وكل
ذلك لاطفاء نوره عليه السلام وابطال دعوته والحال ان النبي صلى
الله عليه وسلم تحدى اولا بالقرآن واظهر السيف آخرا الا انه لم يشتغل
بالحرب الا بعد الهجرة بمدة والتحدي كان من لدن بعث الى ان توفي
فلو كان لهم قدرة على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه في سورة واحدة
للحت حجتهم وظهرت نصرتهم بل كان ظهور تلك المعارضة واشتهارها
اولى من اشتهار القرآن لانه حجة بصير كالشبهة والمعارضة كالحجة
فاذن لا يشك عاقل انهم امتنعوا عن المعارضة عجزا منهم واضطرارا
لا اختيارا وايثارا ولو امكن رد دعوى النبي عليه السلام بالاشتغال
بنظم الكلام والخطب لاشتغلوا بذلك لا بالحرب لان انشاء الخطب
ايسر على الفصحاء والبلغاء من تعريض النفس والمال على الهلاك
فذلك انهم اضطروا وعجزوا عن المعارضة اعلم ان قوله ولا يظن
يقال مالم يسم فاعله ومفعوله الذي قام مقام الفاعل قوله انهم امتنعوا
الى آخره وقوله وهم الى قوله عصبية جملة حالية وقعت بيان هيئة
المفعول الذي يقوم مقام الفاعل والعصبية معناها التعصب
وهو التكلف لان يصير كالعصبة وقوله وقد خاطروا الى قوله لاطفاء
نوره ايضا جملة حالية معطوفة على الجملة الاولى الحالية والمخاطرة
هي الاطراح في المهالك والمهجة الروح والبذل الاعطاء والبواتر
السيوف القاطعة والخواطر جمع الخاطر وهو الرمح المتحرك قال
الجوهري خطر الرمح يخطر اهتز ويقال خطر ان الرمح ارتفاعه
والخفاقة للطعن ورجل خطار بالرمح طعان والتحكيم الدخول
بالعنف والغمرات جمع الغمرة وهي شدة الحرب وقوله وقد تحدى

الى قوله آخرا ايضا جملة حالية كقولنا قدم زيد وقد قام الجيش فحاصل
الجواب ان التحدى بالقرآن كان قبل الاشتغال بالحرب لان النبى صلى الله
عليه وسلم مكث بمكة ثلث عشرة سنة يتحداهم بالقرآن ويقدعهم
اناء الليل واطراف النهار ويتلبثهم فى المحافل والمجامع وكان انتشر
امره فى جميع ديار العرب وبلغ اقصى نهايات جزيرتها ويدعوهم
الى عبادة الله تعالى وينهاهم عما كانوا يدينون به من عبادة الاوثان
ويتحداهم بالقرآن ويامرهم باتيان سورة من مثله ولم يكن طول تلك
المدة بينهم حراب ولا طعان فعلم ان تركهم المعارضة للعجز لا للاشتغال
فان قيل انهم عارضوا النبى الا ان ذلك كان مندرسا
لعلو كلمته وشيوع دعوته وشدة شوكة اتباعه واشياعه اجيب
عنه بانهم لو عارضوه وكان المتحدون له عليه السلام اكثر من متبعيه
واعداؤه اوفر واقوى يدا من اوليائه لكان ينبغى ان ينقل اولئك
المعارضة كما نقل هو لاء القرآن اذا كانت حاجتهم الى ذلك ماسة
لدفع خصومهم من المسلمين كحاجة المسلمين الى القرآن لالزام الحجة
عليهم الا يرى ان ما اتاه به خيلة من الهذيان كيف بقى وما هجوابه
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرتفع ولم ينعدم لكثرة اعوان الاسلام
وانصاره وقوة اشياع النبى صلى الله عليه وسلم واتباعه قال واذا
ثبت نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الانبياء عليهم
السلام باخباره لانه صادق فى كل ما يقول وثبت انه رسول
الى كافة الناس لا الى العرب خاصة كما زعم بعض النصارى
لانه تعالى قال وما ارسلناك الا كافة للناس اقول لما فرغ
من اثبات نبوة خاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم شرع فى اثبات نبوة سائر
الانبياء عليهم السلام لانه اخبر عن نبوتهم وخبره صادق لا يحتمل الكذب
فثبت نبوتهم باخباره اما انه اخبر عن نبوتهم فمشهور فى الاحاديث

والقصص واما ان خبره صادق فلما سيأتى ولانه ظهرت عن ايديهم خارقات
للعادات كصيرورة النار بردا وسلاما فى حق ابراهيم عليه السلام وقلب
العصى حية فى حق موسى عليه السلام وتسخير الريح والجن والشياطين
فى حق سليمان عليه السلام وتسبيح الجبال والانة الحديد واحياء الموتى
وغير ذلك مما لا يحصى وثبت انه رسول الى جميع الناس من العرب
والعجم لقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وقوله بعثت الى
كافة الناس وقوله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا
وقوله عز وجل وما ارسلناك الا كافة للناس فدلت هذه المذكورات
انه رسول الى جميع الناس لا الى العرب خاصة خلافا لبعض اليهود
والنصارى فانهم اقروا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكنهم يقولون
انه نبى للعرب خاصة وما قالوا من تخصيصهم بالعرب باطل
لانهم لما سلموا انه رسول فقد سلموا انه لا يجوز عليه الكذب اذ
لو جاز عليه الكذب لجاز على عيسى عليه السلام وليس فليس واذا
لم يجز عليه الكذب ثبت انه رسول الى كافة الناس لانه قال بعثت
الى العرب والعجم كما بعث كل نبى الى قومه اذ لا بد ان يكون صادقا
ومقالته اذ نسبة الجهل والكذب الى طائفة من النصارى المتجاهلة
اولى من نسبتها الى سيد المرسلين وخاتم النبيين ولانه لو جاز ان يكذب
فى عموم الرسالة لجاز ان يكذب فى اصل الرسالة فلم يثبت رسالته اصلا
والحال انهم قد اقروا اصل الرسالة قال ثم لا بد ان يكون ذكرا لان
الانوثة تنافى الاستتار والدعوة واعقل زمانه واحسنهم خلقا ومعصوما
فى افعاله واقواله عما يشينه اقول هذا اشارة الى خواص النبوة
فنقول لا بد للرسول من معان يختص بها عن غيره ليصير بها اهلا
للسفارة من نقل الكلام بين الله تعالى وبين خلقه وذكر المصنف

رحمه الله بعضها ومن جملتها ان يكون النبي ذكرا اى لا يجوز ان يكون انثى
لان بين الانوثة والرسالة والنبوة منافاة اذ الرسالة تقتضي الاشتهار
والدعوة اى يقتضي ان يكون الرسول مشهورا ومدعيا الرسالة
بين الخلق ومظهرا اياها بالجد والمحارضة والمقابلة واظهار المعجزة
والانوثة تنافي هذه المذكورات لانها توجب الاختفاء والستر
لان النساء امرن بالقرار في البيوت ولابد ايضا ان يكون النبي
اعقل اهل زمانه اى لابد ان يكون اعقل من جميع افراد الانسان
التي هي موجودة في زمان النبوة لانه لو لم يكن اعقل اهل زمانه
لا يصلح للسفارة والرسالة بين الله تعالى وبين العباد اذ من اراد ارسال
رسول الى قوم لابد ان يختار للسفارة حتى يكون اقبل قولا و
ايس عن نفاذا ولانه مقتدى الكل فلابد ان يكون اعقل ولابد ايضا
ان يكون الرسول احسن اهل زمانه خلقا بضم الخاء وهو ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر
مثل الكتابة فانه يصدر عن الكاتب كتب الحروف من غير سبق
روية وانما قلنا انه احسن اهل زمانه خلقا ليسهل عليه تحمل
اثقال الخلق في مخالطتهم وتعليمهم الامور الدينية وقد يحتمل ان
يكون الخلق هو العضو بفتح الخاء والحاصل ان النبي عليه السلام
لابد ان يكون متصفا بصفات الكمال ليلا يخل باداء الرسالة وان
كان فيه معنى يخل يزيل عنه وقد يكون الزوال بواسطة سؤال
النبي عليه السلام كما في حق موسى عليه السلام بقوله تعالى حكاية
عنه واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي ولابد ايضا ان يكون
الرسول معصوما في اقواله من الكذب والاستهزاء والخبث والفحش
وغير ذلك وفي افعاله من العصيان والعبث وغير ذلك وعن كل
شيء يشينه اى يعيب الرسول عليه السلام والشين العيب

ويسقط

ويسقط قدره وان وقع في بعض الاوقات شيء من غير قصد وارادة
لابد ان ينبههم الله تعالى وينعاتبه ولا يهمله بل لانهم حجج الله تعالى
على خلقه فكان مقتضى الحكمة ان يكون حجته مصونة عما يوجب
الوهن والمناقضة والبطلان والعصمة في اللغة عبارة عن الحفظ
والامساك كما قال الله تعالى مالهم من الله من عاصم اى حافظ ومانع
وقوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام قال لا عاصم اليوم من امر
الله الا من رحم وقال تعالى واعتصموا بحبل الله اى استمسكوا
وفي الاصطلاح عبارة عن حفظ لازم عما يشينه ويسقط قدره
وقريب من هذا المعنى تعريف بعض العلوم بانها ملكة نفسانية
تمنع المتصف بها عن الفجور وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع
صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه وقال الشيخ ابو منصور
العصمة لا تزيل المحنة ومعناه انه لا يجبره على الطاعة ولا يجذبه
عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى حمله على فعل الخير
ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار والابتلاء قال والعصمة
عن الكفر ثابتة قبل الوحي وبعده وعن المعاصي بعد الوحي
وقبله كذلك عند المعتزلة وعندنا يجوز نادرا اقول اتفق
الامة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر مطلقا اعم من ان
يكون قبل الوحي وبعده ولا يجري عليهم الكفر حتى صغره تبعا للوالدين
خلافا للفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم
المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم آخرون جوزوا
عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف عن القتل على الاصرار على الايمان
بل اوجبوا ذلك صونا للنفس عن الهلاك وذلك باطل لافضائه
الى خفاء الدين بالكلية لان اولى الاوقات بالتقية وقت ظهور

الدّعوة لكون الخلق منكرين في ذلك الوقت مريدين هلاكه هذا في الكفر
واما في العصيان فاصحابنا قالوا الكل معصومون عن الكبائر مطلقا اي
سواء كان قبل الوحي او بعده لا سهوا ولا عمدا وعن الصغاير بعد الوحي
وقبله يجوز ان يقع الذنب على سبيل الندرة وسهوا لا عمدا ثم بتغير حالهم
الى الصلاح والسداد بحيث يعتمد على قولهم ثم يبعثون واما يجوز صدور
الذنب قبل الوحي لان قبله لا يجب على الخلق قبول قوله فلا يسلط
العصمة بخلاف ما بعد الوحي دليلنا على ابطال ما عدا مذهبنا هو
انه لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور تسعة احدها وجوب
اتباعهم في ذلك لقوله تعالى واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير راجع
اليه والامر للوجوب و ب يلزم كون الانبياء عليهم السلام معذبين بذلك
اشد العذاب لان من كان اعلم كان صدور المعصية عنه افحش فيكون
استحقاقه للذم اشد يؤكده امران الاول ما اوعد الله نساء النبي بقوله
يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود الاحرار
فان حد الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة الحد الا
لزيادة الكمال في نسائه عليه السلام وفي الاحرار واذا كان كذلك فصدور
الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان
حالهم فيما يستحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل فوق حال عصاة
جميع الامة لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك ان
لو صدر الكفر منهم دون عذر والذنب عمدا و ج يلزم كون الانبياء حينئذ
من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا
كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
عرفته و د يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق

لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الكنهم مقبول
الشهادة والا كانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه ما فيه و ه يلزم
ان يستوجبوا الذم والايذاء لوجوب زجرهم ح اذ الدلائل الدالة على
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاءهم
غير جايز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنوا في الدنيا
والآخرة و و يلزم ان ينفروا عن النبوة لان المذنب ظالم لنفسه
لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا
ينال عهدي الظالمين لكن انتفاء الانبياء عن النبوة باطل اجماعا
لا يقال المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله
تعالى صدر الآية خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في عهد
الامامة لانا في عهد النبوة قلنا لا نسلم ذلك فان المراد بالامام من
يقتدى به والنبي كذلك ولئن سلمنا ان المراد بذلك العهد عهد الامامة
فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة اقل درجة
من عهد النبوة و ز انه لو جاز المعصية والكفر عليهم لجاز الكذب عليهم
لانه معصية وح لا يلزم الحجة ولا تنتفي لانه لا يعتمد على خبرهم لاحتمال
الكذب في خبرهم وانما ارسل الرسل لينقطع حجة العباد وذا انما يكون اذا
كان على خبرهم للاعتماد وعند المعتزلة وغاة الخوارج لا يجوز صدور
الذنب عنهم مطلقا سهوا كان قبل الوحي او بعده وسواء كان ذلك الذنب
صغيرا او كبيرا لان عندهم يخرج عن الايمان بالذنب وعند الخوارج
يكفر والكفر والخروج عن الايمان لا يجوز بالاتفاق ولو عورض هذه
الدلايل الدالة على عدم جواز صدور الكفر والكذب عليهم السلام بوجوه
منها قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم

قوله وجوز عن الانبياء والاولياء الذنب الخ ليس كذلك فان الذنب
كما في الكفر والكبائر فهو ممتنع عقلا والصغائر الخ

وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان هاتين الآيتين
تدلان على صدور الذنب عنه عليه السلام اما الاول فلان المغفرة يدل على
تقديم الذنب واما الثاني فظاهر ومنها واقعة آدم عليه السلام فانه كان
نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
فيجوز صدور الذنب عن الانبياء ومنها قول ابراهيم عليه السلام اشارة
الى الكواكب هذا ربي فان ابراهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر
فيجوز صدور الكفر عن الانبياء عليهم السلام ومنها اخوة يوسف حزينة
عند بيعه فاذ ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز
صدور الذنب عن الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا ومنها ما صدر عن
اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كل كبائر
مع كونهم انبياء عليهم السلام فالجواب عن المعارضة الاولى ان الذنب
في هاتين الآيتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات
المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين وعن الثانية ان تلك
الواقعة كانت قبل النبوة ويدل عليه امران الاول انه لو كان حالة
الواقعة نبيا يجب ان يكون له امة ضرورة لكنهم اتفقوا على انه لم يكن
له امة حينئذ فان قيل لم لا يجوز ان يكون رسولا الى الملائكة قلنا لا يجوز
لانهم رسل الله تعالى قال الله تعالى وجاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج
الى رسول آخر والثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء
وهو الباس خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي
وعن الثالثة انا ابراهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كما لواحد
منا اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا وعن الرابعة
ان يوسف عليه السلام انما كتم حزنه ولم يبثها لاشعاره بقتل الاخوة
اذ اظهر ذلك وذلك جايز اذا كان قبل نبوته وعن الخامسة انه لا سلم

انهم انبياء وان سلم انهم انبياء لكن لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها قال
واول الانبياء آدم واخرهم محمد عليهما السلام وهو افضلهم لقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت فلما كانت امته خير الامم كان هو خير الانبياء
اقول اول الانبياء عليهم السلام آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
فهها ثلثة اشياء ا ان آدم عليه السلام نبي واولهم ب ان محمدا عليه
السلام آخرهم وخاتمهم ج ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضلهم اما الاول
فلانه لما ثبت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم بالدلائل الواضحة ثبت ان
كل ما اخبر الله على لسانه انه نبي وقد قال الله تعالى في حق آدم ان
الله اصطفى آدم وقال ثم اجتباه ربه والاجتباء الباس خلعة النبوة
كما مر وقال اني جاعل في الارض خليفة فعلمنا انه نبي قطعا وعلمنا
ايضا انه عليه السلام اول الانبياء لان النبي انسان بعثه الله تعالى الى آخره
كما مر بيانه ولا انسان قبل آدم عليه السلام فلا يكون نبيا قبله واما الثاني اي
كون محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء فمن حيث العقل والنقل اما النقل
فقوله تعالى وخاتم النبيين وهذا صريح في ختم النبوة عليه السلام وحجة قوية بعد
ثبوت نبوته غير قابل لتاويل وتخصيص ولفظ النبيين وان كان عاما
والعام من حيث هو عام يقبل التخصيص لكنه قد يقترن به ما
يخرجه عن هذه القابلية لان لفظ الخاتم المضاف الى طايفة لا يمنكه
اطلاقه الا على الاخير من جميع تلك الطايفة واما العقل فقد قيل ان
النبوة كملت به وتمت ولا زيادة بعد التمام فان ما اتى به من الكتاب
والسنة مشتمل على جميع ما يحتاج اليه في امر الدنيا والاخرى من الحكمة
النظرية والخلقية سيما بسنة موطاعة على احسن الوجوه واعدلها
واقدرها من العقل ويصلح لكل الامم في جميع الاعصار والقرون
ويغني عن اصول اخرى لان ما استحسنته العقول وتلقته

الطباع السليمة بالقبول وهو مع ذلك وافٍ بالغرض يكون مغنيًا
عما سواه ومُلغيًا لما عداه بخلاف سائر الشرايع فانها في طرفي الافراط
والتفريط والبُعد من العقل واما الثالث اعني كون نبينا عليه السلام
افضل الانبياء على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل فمن وجهين
عقلي ونقلي اما العقلي فما ذكره المصنف رحمه الله في الشرح من ان
الانسان اما ان يكون ناقصًا كالعوام او كاملًا غير قادر على التكميل
كالاولياء او كاملًا مكملًا كالانبياء فالاقسام منحصرة في الثلاث وهذا
الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية وزايد الكمالات
المعتبرة في القوة النظرية معرفة الله تعالى وفي القوة العملية طاعة
الله تعالى ومن كانت درجته في كمالات هاتين المرتبتين اعلى
كانت ولايته اكمل ومن كانت درجته في تكميل الغير في هاتين
المرتبتين اعلى كانت نبوته اكمل فنبينا صلى الله عليه وسلم لما كان في
التكميل والكمال اعلى كان هو افضل الانبياء واشرفهم لان قبل نبوته
عليه السلام كانت الشرايع باسرها مندرسة والحكم باجمعها منطمسة
وآثار التخلف في الخلق بادية والضلالة الى الملة الحنيفية مدعوون
بل معدودون واعلام الجهل منصوبة والطبيعة السبعية على
الخلق مستولية والكفر قد طبق الارض باقطارها والباطل ملأ الدنيا
بالحاقها والكل العرب الحذو الاصنام الهة ووأد البنات شريعة
لازمة والسعي في الارض بالفساد عادة دائمة والنهب والغارة
تجارة رابحة وبقتل الدماء طبيعة رابحة وجميع مكارم الشرع
اشتغلوا بعبادة الشيطان ووطئ البنات والامهات والتدرع بعواطف
على تخريب البلاد وعادتهم الركض في اطراف الارض من الطول الى
العرض وديدنهم عبادة الاصنام ودابهم ظلم الانام وجهور الهمل

لا يعرفون الا عبادة الاوثان واحراق المغشوم بالنيران واليهود حدفوا الكلم
عن مواضعها واشتغلوا بتكذيب المسيح عليه السلام والنصارى متحيرون
في دينهم مختلفون في مقالتهم فريق منهم يصف الله تعالى بالصاحبة والولد
وطايفة منهم يجعلون المسيح وامه الهين من دون الله الى غير ذلك
من المقالات الباطلة فلما بعث الصادق المصدق والمويد بالاعلام
الباهرة والمعجزات الظاهرة والدلايل الواضحة صاحب الشريعة الغراء
والملة الغراء والحجة البيضاء والدين القويم والصراط المستقيم اعني محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب داعيًا الى ما يقتضيه العقل الصريح من التوحيد
المحض والعبادات الخالصة والسنن العادلة والتحريم بمثابة الفاضلة
ورفض الرسوم الجايرة والعبادات الفاسدة زالت هذه الجهالات
الفاحشة والضلالات الباطلة وصارت الملة الحنيفية لاهلها الهمال
باقية الآثار كثيرة الاعوان قويمة الاركان في عامة البلدان وانطلقت
الالسن بتوحيد الملك العلام واستنارت العقول بمعرفة خالق
الانام ورجع الخلق من حب الدنيا الى حب المولى ولما لم يكن معنى
النبوة الا تكميل الناقص في القوة النظرية والعملية وهذا بسبب
مقدمه عليه السلام اكمل واظهر مما كان بسبب موسى وعيسى
وغيرهما فدعوة موسى مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الينا
كالقطرة بالنسبة الى البحر وما آمن بعيسى الا شرذمة علمنا انه كان
افضل الانبياء وسيد الاصفياء وسند الاولياء واما النقلي فقوله تعالى
كنتم خير امة والاستدلال به انه لما ثبت خيرية امته بهذه الآية
على سايد الامم الماضية ثبت خيرية نفسه عليه السلام على ساير
الانبياء وقوله عليه السلام بعثت من خير قرون بني آدم قرنا
فقرنا حتى اوتيت من القرن الذي كنت منه اعلم ان التفضيل

المذكور على سبيل الاجمال كما يقال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم افضل من الكل
ولا يقال انه افضل من يونس او غيره على التعيين اذ فيه ايهام
نقص المفضل عليه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على
اخي يونس ويقال الرسول افضل من النبي والفرق بينهما ظاهر
قال ولا تعين عددا ليلا يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم
من هو منهم اقول والمجزوم ان تعين عددا من الانبياء عليهم السلام وهو
الاحوط واختيار الشيخ ابي منصور لانه غير معلوم لقوله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فلو عين عددهم لزم احد
الامرين وهو اما ان يدخل فيهم من ليس منهم اذا عينا هم اكثر مما كانوا
في نفس الامر واما ان يخرج منهم من هو منهم اذا عينا هم اقل مما كانوا
في الواقع وهو كلام لغو لا فايدة فلا يجوز وايضا لا حاجة بنا في الايمان
بهم الى معرفة عددهم فنؤمن على سبيل الاجمال لان ايراد التكليف
بحسب الوسع والطاقة فتعين ان اولهم آدم وآخرهم عليهما السلام
فقط قال والمعراج في اليقظة بشخصه حق اما من مكة الى بيت المقدس
فبالنص والى السماء والى حيث شاء الله تعالى فبالاخبار ولو جاز استبعاد
صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملك وهو يوحى الى انكاد
النبوة اقول العروج والمعراج هو الارتفاع الى السماء ومعراج الرسول
عليه السلام في اليقظة لشخصه يعني لذاته التي هو الجسم والروح معا
حق يعني ثابت ومتحقق اما من مكة الى بيت المقدس فبقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى واسرى
اي سير عبده ليلا والمراد من المسجد الحرام مكة ومن المسجد الاقصى
بيت المقدس وقال ابن عباس هو دار ام هاني ابنة ابي طالب
وقال الفقيه اخبرني الثقة باسناده عن ابي سعيد الخدري رضي

الله

الله عنه قال حدثنا النبي صلى الله عليه وسلم عن الليلة التي اسري
بدابة هي اشبه الدواب بالبغل وهو البراق وهو الذي كان يركبه الانبياء
قال فانطلق لي يضع يده عند منتهى بصره فسمعت نداء عن يميني يا
محمد على رسلك فمضيت ولم التفت اليه ثم سمعت نداء عن شمالي
فمضيت ثم استقبلتني امرأة وعليها من كل زينة فمدت يدها فقالت
على رسلك فمضيت ولم التفت اليها ثم اتيت البيت المقدس ثم دخلت
فصليت فقلت يا جبريل سمعت نداء عن يميني فقال ذلك داعي
اليهودية اما انك لو وقفت عليه لتهودت امتك فقلت وسمعت نداء
عن شمالي فقال كان دعوة النصارى اما انك لو وقفت عليها تنصرت
امتك واما المرأة كانت الدنيا تزينت لك اما انك لو وقفت عليها اخترت
الدنيا على الآخرة فذلك هذه الآية ثم الحديث فمن انكر المعراج من
مكة الى بيت المقدس فقد كفر لانه ثبت بحكم القرآن وهو الآية المذكورة واما
من المسجد الاقصى الى السماء الى حيث ما شاء الله تعالى فبالاخبار الواردة في حقه
المشهورة المذكورة في الصحاح ومن جملتها ما روي عن قتادة عن انس
بن مالك رضي الله عنه عن مالك بن صعصعة ان نبي الله حدثهم ليلة
اسري به بينا انا في الحطيم وربما قال في الحجر مضطجعا اذ اتاني آت فشق
ما بين هذه الى هذه يعني من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج قلبي ثم
اتيت بطشت من ذهب مملوء ايمانا فغسل قلبي ثم حشي ثم اعيد
وفي رواية ثم غسل بطني بماء زمزم ثم ملئ بطني بعلم وحكمة ثم اتيت
بدابة دون البغل وفوق الحمار ابيض والحديث بتمامه مذكور في
المصابيح وقد اخبرني هذا الحديث قرشيا بما راى في السماء من
العجايب وانه لقي الانبياء وبلغ البيت المعمور وسدرة المنتهى وكان
الاسراء قبل الهجرة بسنة فمن انكر المعراج من بيت المقدس

الى السماء لا يكفر بل يكون مبتدعا لانه قد ثبت بالاخبار المشهورة قيل فان
قيل لا يكون الاسراء الا بالليل فما معنى ذكر الليل اجاب صاحب الكشاف
عنه بانه اراد بقوله ليلا بلفظ التنكير تقليل مدة الاسراء وانه اسرى به
في بعض الليل من مكة الى الشام مسيرة اربعين ليلة وذلك ان التنكير
فيه قد دل على معنى البعضية ويشهد لذلك قراءة عبد الله وحذيفة
من الليل اي بعض الليل كقوله تعالى ومن الليل فتهجد به يعني الامر
بالقيام في بعض الليل فظهر من هذا فساد قول من قال ان ذكره للتاكيد
لانه لا بد من ذكره قلت فيه نظر لانه لا منافاة بين كونه للتاكيد وبين
كونه لازم الذكر قوله في اليقظة لشخصه اشارة الى بطلان قول من
قال انه في المنام والتحقيق فيه ما ذكره محيي السنة فقال اختلف الناس
في الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل انما كان جميع ذلك في المنام
والحق الذي عليه اكثر الناس ومعظم السلف وعامة المتاخرين
من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين انه اسرى بجسده عليه السلام
وقال في المعالم ايضا والاكثرون على انه صلى الله عليه وسلم اسرى بجسده
في اليقظة وتواترت الاخبار الصحيحة وقيل الحق ان المعراج مرتان
مرة بالنوم ومرة اخرى باليقظة قوله ولو جاز استبعاد الى آخره اشار الى
جواب سؤال مقدر ممن ذهب الى ان المعراج في المنام معراج
روحاني لا جسماني تقريره ان يقال ان الجسم ثقيل والثقيل يمتنع ان
يصعد الى السماء والهواء العالي وتقرير الجواب ان يقال لو صح استبعاد
صعود شخص من البشر لصح استبعاد نزول الجسم الى الارض وهو
الملك لكن التالي باطل وهو استبعاد نزول الملك فالمقدم مثله
وهو استبعاد صعود البشر بيان بطلان التالي انه يؤدي الى انكار
النبوة وهو كفر لان الانبياء كلهم متفقون على نزول الملك ومجيئه

بالشرايع

بالشرايع فمن نزوله انكر اتيانه بالشرايع ومن انكر اتيانه بها فقد
انكر قول الرسول بها فقد انكر النبوة وفي الملازمة نظر
لان لقايل ان يقول لا يلزم من صحة استبعاد صعود الجسم
الثقيل صحة استبعاد نزول الجسم الخفيف الا انا نقول ان الله
تعالى قادر على جميع الممكنات فيقدر على اصعاد الجسم وانزاله
سواء كان ثقيلا او خفيفا فلا يكون الصعود مستبعدا قال

فصل كرامات الاولياء جايزة خلافا للمعتزلة للمشهور من الاخبار والمستفيض من حكايات الاخيار كقصة صاحب سليمان وعمر وسارية وخالد

اقول لما فرغ من اثبات الرسالة والمعجزة شرع في
اثبات الكرامة وهي ايضا من قبيل المعجزات ولهذا اردفها المصنف
لها اذا عرفت هذا فنقول كرامة الاولياء جايزة عند اهل الحق
وزعمت المعتزلة انها ممتنعة الا ابا الحسين البصري فانه قايل
بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافق للمعتزلة
في انكار الكرامات لنا انها لو لم تجز لم تقع لكنها وقعت فدل انها
جايزة وانما قلنا انها وقعت لانها وقعت من وجوه كما في الاخبار
المشهورة والحكايات المستفيضة اي المتفرقة الكثيرة منها قصة
صاحب سليمان وهو المسمى باصف فانه اي آصف اتى بعرش بلقيس
في طرفة عين من مسيرة شهر حيث قال انا آتيك به قبل ان
يرتد اليك طرفك اي انا آتيك بعرش بلقيس قبل ان يعود
اليك طرفك بعد مده الى السماء وهو لم يكن نبيا اتفاقا فيكون
من باب الكرامات ومنها قصة عمر فان عمر رضي الله عنه راى جيشه
على المنبر بالمدينة بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية
ذلك الصوت وبينهما قريب من خمسماية فرسخ وعمر وسارية

لم يكونا نبيين بالاتفاق فيكون من باب الكرامات ومنها قصة
خالد بن الوليد فانه روى عنه انه شرب السم ولم يضره ومنها قصة
اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلثمائة سنين
وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا
من باب الكرامات ومنها قصة مريم فانه ظهر الحبل لها بلا ذكر
وحضر الرزق عندها بلا سبب ظاهر شهد عليها كلام رب العزة
حيث قال لها زكريا عليه السلام انى لك هذا قالت هو من عند
الله فانها ليست بنبية لان الذكورة شرط في النبوة كما مر فيكون كرامة
ومنها قصة علي رضي الله عنه فانه قلع باب خيبر وكان ذلك بحضرة
جمهور الصحابة وغير ذلك من القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم
مما لا يدخل الا حصاء بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان
قوله للظهور يعلل للجواز ومتعلق له واجبت المعتزلة بانه
لا فايدة في ظهور الكرامة بخلاف المعجزة فانه الحاجة الى معرفة
النبي من المتنبي والحاجة الى معرفة الولي من غير اذ لا تكليف
في الاعتقاد بولايته قلنا لا نسلم انها لا فايدة فيها بل فيها فوايد كثيرة
منها زيادة يقينه ومنها سهولة تحمل الجماعات في الدين ومنها
ان يكون معجزة لنبيه حيث حمل هذا التشريف لمتابعته ببركته ومنها
ومنها ان يكون وسيلة لغير الولي ومحمدة له على السلوك في
الطريقة والتسير في مقاماتها ليقال تلك المنزلة قال ولا يقال لعل
جاز لانسد طريق الوصول الى معرفة النبي عليه السلام لان المعجزة
تقارن دعوى النبوة ولو ادعاها الولي لكفر من ساعته ويجوز
ان يعلم انه ولي ويجوز ان لا يعلم بخلاف النبي فيجوز اظهار
الكرامة من الولي للمرشد تدعيما له عليها وعونا على
تحمل

تحمل اعباء الجاهدة في العبادات لا اعجابا وفخرا اقول هذا اشارة الى جواب
دليلهم على ان الكرامة ممتنعة تقريره ان يقال لو ثبتت وهي ايضا خارقة
للعادة لالتبست المعجزة بالكرامة وانسد طريق الوصول الى العلم بكون
النبي نبيا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله واجاب المصنف رحمه الله بثلثة
اوجه احدها بقوله لان المعجزة تقريره ان يقال لا نسلم الالتباس وانسداد
طريق الوصول الى معرفة النبي لان الفرق ظاهر بينهما اذ المعجزة تقارن
دعوى النبوة وتظهر على اثر دعوى الرسالة والكرامة ليست بمقارنة
لها ولا تظهر على اثر الدعوى بل هي مقارنة دعوى متابعة النبي صلى
الله عليه وسلم فيكون ظهورها على يد كرامة له ومعجزة لمتبعه حتى
لو ادعى النبوة والرسالة خرج من ساعته وكان عدو الله تعالى ولا
يظهر على يده نقض العادة فلا يلزم التباس البتة وثانيها بقوله ويجوز
تقريره ان يقال ايضا لا نسلم انه يلزم الالتباس بينهما لانه الولي يجوز ان
يعلم انه ولي ويجوز ان لا يعلم والنبي لا بد ان يعلم نبوته لانه مبعوث
الى الخلق فيجب ان يعلم انه نبي فلا يلزم التباس وثالثها بقوله ويجوز
اظهار الكرامة تقريره ان يقال ايضا لا نسلم الالتباس بينهما لان اظهار
الكرامة من الولي جائز للمرشد اي الطالب الرشد وهو الهداية
تدعيما لذلك المسترشد للكرامة وعونا على تحمل اعباء الجاهدة في
العبادات اي تحمل الثقل والمشقة والاعباء جمع عبء وهو الحمل
والثقل والمشقة ولا يجوز اظهارها منه لاجل الاعجاب من العبد
ولاجل الفخر عنه بالكرامات بل لا بد ان يجتهد في كتمان ولايته وكرامته
ولا يتركن في الاغلب اليها ويخاف انها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة
بخلاف النبي فانه لا بد ان يظهر معجزته مطلقا ولا يكتم اصلا فثبت
الفرق بينهما وحاصل الجواب راجع الى منع اللازمة اي لا نسلم انها

لو ثبتت لالتبست بالمعجزة وايضا الكرامة تدل على تقرير نبوة النبي
عليه السلام لان هذا ايضا يدل على صحة النبوة لان الكرامة انما تظهر
على يد من هو مؤمن ومعتقد للرسول تابع له فلو لم يكن نبوته
حقة كما ظهر الخارق على يد متابعه ومعتقده اعلم ان في عبارة
المصنف رحمه الله مسامحة لانه عطف قوله ويجوز الى قوله لان المعجزة
وهو غير مناسب والاولى ان يقول ولانه جاز كذا وقوله ترغيبا
وترهيبا منصوبان على انهما مفعول لان لهما ومتعلقان لقوله ويجوز
وقوله لاعجابا وفخرا عطف عليهما وهكذا ان يحمل قوله ويجوز اظهار
الكرامة الى آخره على انه دفع الالتباس بينهما ظاهرا قال والناقض
للعادة اربعة معجزة للنبي وكرامة للولي ومعونة للعوام واستدراج
للممتالة اقول لما فرغ عن بحث الكرامة وهي ناقضة للعادة شرع
في بيان اقسام ناقض العادة فالحاصل ان ناقض العادة هو فعل
الله تعالى لا صنع للعبد حتى لو اراد العبد تحصيله بكسبه واختياره لا
يتهيأ له ذلك وهو اربعة اقسام احدها معجزة للنبي وذا يكون مع التحدي
والمعارضة وثانيها كرامة للولي وهي تكون مع خوف ان يكون استدراجا
وثالثها معونة للعوام وهو ما يجري على يد الصالح من المؤمنين
في التخلص عن محنة وشقة عرضت له وتوجهت اليه ومكروه
اقبل عليه ورابعها مكر واستدراج وهو ادخال الله العبد في
العقوبة على سبيل التدريج للممتالية اي مدعي الالوهية ليزداد
اثما له وتعويقا لخذلانه وامدادا لطغيانه كما يحكى عن فرعون
عليه اللعنة قيل ومن هذا ظهر ان السحر ليس بناقض للعادة في الحقيقة
على الحد الذي ذكرنا فانه يمكن للعبد تحصيله باختياره بتعلم السحر
واستعماله فان العادة قد جرت من تعلم ذلك واستعمل ما يعلم

مسئلة اخرى وبين المعجزة بل هو اولى لانه لا يلزم على

شرائطه بظهور ذلك لا لان مجرى العادة الآن تلك الاسباب خفية لا يعرفها
عوام الخلق ولا يشتغلون بتحصيلها وبهذا الخروج من ان يكون معتادا
هكذا ذكره الصابوني رحمه الله في الكفاية وهو مخالف لما يقوله
صاحب البصيرة فانه يقول وقد يظهر ناقض العادة على يد الساحر
عند ادعاء دعوى النبوة فيكون السحر على قول صاحب البصيرة
ناقضا للعادة قال والسحر والعين حق عندنا خلافا للمعتزلة اقول
والسحر والعين حق اي متحقق وثابت جزما خلافا للمعتزلة لنا قوله
صلى الله عليه وسلم العين حق اي ثابت وان العين يدخل الرجل
القبر والجمل القدر وكذا السحر حق اي له ثبوت عند اهل السنة
والجماعة لا تخييل وتمويه كما قاله المعتزلة فانهم يقولون لا حقيقة
للسحر بل هو تخييل وتسبهم مما مر من ان نبوته يوحى الى انسداد طريق
الوصول الى معرفة النبي وجوابهم مما مر ولنا على نبوته قوله عليه السلام
السحر حق اي متحقق وثابت لان تخييل وقوله تعالى وهن شر
النفاثات في العقد فان المفسرين قالوا ان النفاثات النساء او
النفوس او الجماعات الساحرات اللاتي يعقدن عقدا في خيوط
ويتفثن عليها وهذا دليل ظاهر على مذهب اهل السنة والجماعة
وبطلان مذهب المعتزلة في انكار تحقق السحر وظهور اثره
قال بعض اصحابنا ان السحر كفر ولم يفصلوا بل يقولون مطلقا وهو
خطاء لان الشيخ ابا منصور رحمه الله قال القول بان السحر كفر مطلقا وهو
خطاء بل يجب البحث عنه فان كان من ذلك رد لازم في سنة الايمان فهو كفر
والا فلا كما لو فعل ما فيه هلاك انسان او مرضه او تفريق بينه
وبين امراته وهو غير كفر لشيء من شرائط الايمان لا يلزم لكنه
يكون فاسقا ساعيا في الارض بالفساد فيقتل لئلا يحدث

والساحرة لان علة القتل السعي في الارض بالفساد وهذه العلة تشمل الذكر
والانثى واما اذا كان ساحرا هو كفر فيقتل الساحر والساحرة لان علة القتل
الردة والمرتدة لا تقتل كذا ذكره صاحب المنصفة في الاشراق
والمراد من قوله العين حق تاثير العين حق بحذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه قال فصل الاستطاعة مقارنة للفعل لانها
لو تقدمت لاستحال وجودها عند الفعل لانها اعراض لا تبقى وقالت المعتزلة
والكرامية سابقة لئلا يلزم تكليف العاجز قلنا صحة التكليف
تعتمد سلامة الاسباب والآلات اذ العادة جرت انه لو قصد
الفعل عند سلامة الاسباب لحصلت له القدرة على ان القدرة
تصلح للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله فكان المباشر بضد المامور
به شاغلا القدرة الصالحة لتحصيل المامور به بعينه فكان تكليفا
قال اقول المقصود الاقصى والمطلوب الاعلى من وضع هذا الفصل
بيان ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى ام مخلوقة العباد على اختلاف
المذاهب الذي سياتي لكن لما كان خالقها هو الله تعالى والعبد مكتسبا
لها عند نا لا بد له من قدرة واستطاعة اذ لا كسب بدون القدرة فيكون
القدرة من مقدمات مسايل افعال العباد فلهذا يتكلم المصنف
اولا في القدرة ثم بعد ذلك يدرجي الى الكلام في خلق الافعال ان شاء
الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الاستطاعة والقدرة والطاقة
متقاربة المعاني وفي مصطلح اهل الكلام انها كلها شئ واحد
اذا اضافوها الى العباد وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل
والترك وقد يقال من هذا المعنى ما قيل من انها صفة تؤثر
على وفق الارادة وقيل هي مبدء الافعال المختلفة وبيان هذه المسئلة
يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان المتبنى باسم القدرة عندنا قسمان احدهما
سلامة الاسباب وصحة الآلات وهي قد تتقدم الافعال بالاجماع

كصحة اليد للبطش وصحة الرجل للمشي وصحة العين للنظر وغير ذلك
وحقيقتها ليست بجعولة علما للافعال وان كانت للافعال لا تتحقق
الا بها لكنها نعم من الله تعالى يكرم بها من شاء وهذا النوع من الاستطاعة
نحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار وهي المرادة
من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا اذ المراد منها الزاد والراحلة لا
حقيقة القدرة التي هي مقارنة للفعل ومن قوله ولو اشاء لطمسنا على اعينهم
اي لو كانت لنا الاسباب والآلات اذ لو اراد اهل النفاق بذلك
حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن انفسهم كاذبين وثانيهما معنى
لا يمكن تبيين حده سوى انه عرض خلقه الله تعالى في الحيوان
يفعل به افعاله الاختيارية وهو العلة القريبة للفعل وهي المرادة
من قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع والمراد منه نفي حقيقة القدرة
لانتفاء الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة واذا كان المنتفي عنهم حقيقة
القدرة التي بها يتعلق الفعل لحقيقة انه اكد ذلك على جهة الذم لهم
والذم انما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة
الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب لان انتفاء تلك الاستطاعة
لم يكن لتضييعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة
فموجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب كان تضييعا
اياها لاشتغاله بضد ما امر به ومن قوله تعالى انك لن تستطيع
معي صبرا اذ لو كان المراد بسلامة الاسباب لما عاتب موسى عليه السلام
على ترك الصبر اذا علم هذا فنقول الاستطاعة الثانية مقارنة للفعل
عند اصحابنا وجميع متكلمي اهل الحديث ولا تتقدمه لانها لو تقدمت
لاستحال وجودها عند وجود الفعل لانها اعراض والعرض لا يبقى زمانين
كما مر من تعريفه فيلزم وقوع الفعل بدون القدرة وانه محال

اذ وجود المعلول بدون العلة محال ولانه لو كان العرض باقيا لكان
البقاء عرضا ايضا فيلزم قيام العرض بالعرض وانه محال فان قيل
لم لا يجوز ان يكون باقيا ببقاء محله اجيب عنه بانه لو جاز ان يكون
العرض باقيا ببقاء محله لجاز ان يكون القدرة مثلا حية عالمة قادرة
متحركة لقيام هذه الصفات بمحلها وفيه ما فيه وقالت المعتزلة واكثر
الكرامية والمراد من قوله والكرامية اكثرها كما ذكره صاحب التبصرة انها
تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به وتمسكوا بوجوه نقلية وعقلية
اما النقلي فمن وجهين الاول قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم بيان
التمسك بهذه الآية انه ينبغي ان يكون كل من لزمته التقوى كانت استطاعتها
موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى اذ
غير المتقي لزمته التقوى فينبغي ان يكون معه استطاعة التقوى وفي
وجود التقوى ولا تقوى قول بتقدم استطاعة التقوى على التقوى
والثاني قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة والاخذ بقوة لن يتصور الا وان
يكون القوة سابقة على الاخذ كالاخذ باليدين لن يتصور الا وان
يكون اليدين سابقة عليه واما العقلي فمن وجوه احدها ما اشار المصنف رحمه الله اليه
بقوله لئلا يلزم تكليف العاجز تقريره ان يقال لو لم يكن القدرة سابقة
على الفعل ولم يكن قدرة الكافر سابقة على الايمان لكان الامر له بالايمان
محالا لما فيه من تكليف ما لا يطاق وهو منتف بالنص وقبيح في
بديهة العقل فان من امر عبده المقعد بالعدو وعبده الاعمى بالنظر
يعد سفها خارجا عن الحكمة فكذا هذا وثانيها ان القدرة لو كانت مع
الفعل لم يكن القدرة بكونها علة لوجود الفعل اولى من العكس اذ
خروجهما من العدم الى الوجود معا معا فلا يمكن اضافة وجود احدهما
الى الآخر بل اضيف وجودهما جميعا الى غيرهما وثالثها ان الكافر لو لم
يكن معه قدرة الايمان لكان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا اذ لا عذر
عذر

عذر اعظم من ان يقول لو قيل له لم لم تفعل كذا فيقول لاني لم
اقدر عليه فكذا في الغائب قلنا اما الجواب عن النقلي فهو ان
المراد منه الاستطاعة الاولى التي هي سلامة الاسباب وصحة الآلات على ان
قوله خذوا ما آتيناكم دليلنا لان الاخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت
الاخذ لا قبله كالاخذ باليد واما الجواب عن العقلي الاول فاشار
المصنف رحمه الله اليه بقوله قلنا صحة التكليف الى آخره تقريره ان
يقال لا نسلم انها لو لم تسبق لكان الامر محالا قوله لما فيه من تكليف
ما لا يطاق قلنا لا نسلم انها لو لم تكن سابقة على الفعل لزم تكليف
ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التكليف متعلقا بالقدرة
الثانية وانه ممنوع بل التكليف يتعلق بالاستطاعة الاولى وهي سلامة
الاسباب والآلات لان العادة جارية على ان المكلف لو قصد الفعل
عند الاستطاعة الاولى لحصلت له القدرة الحقيقية وعدم حصولها
لاشتغال العبد بضد ما امر به فصار مضيعا للقدرة الحقيقية
والمضيع للقدرة الحقيقية لا يكون معذورا ولا يلزم تكليف ما لا
يطاق واما عند سلامة الاسباب والآلات فالتكليف محال وكان
العبد معذورا لانه لا يحصل له القدرة عند مباشرة الفعل فكان ممنوع
القدرة اصلا ونظير هذا ان من امر عبده بنحت خشب ثم غاب عن
العبد ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه على ترك النحت فقال
العبد ان القدوم كان في البيت وبابه مقفل فلم اتمكن من استخراجه
والنحت به عذر العبد ولو لم يعذره سيده نسب الى السفه
ولو قال له ان القدوم في البيت ومفتاحه في موضع كذا فاذهب
وخذ المفتاح وافتح الباب واخرج القدوم وانحت به
ثم غاب السيد ثم حضر فوجد الخشب غير منحوت

فلام العبد فاعتل بان القدوم في البيت ولم استخرجه ولم اتمكن من نحته
بلا قدوم كان للمولى ان يعاتبه على ترك النحت وان كان لا قدرة عليه بدون
القدوم لانه تمكن من تحصيله وحيث لم يحصله وبقي على العجز كان
ذلك بتضييعه القدرة مع تمكنه من تحصيلها فكذا فيما نحن فيه اجرى
الله تعالى العادة ان من كانت له اعضاء صحيحة والات سليمة لو قصد
فعلا اعطاه قدرة ذلك الفعل وانما لم يعطه قدرة ذلك الفعل لاعراضه
عنه فكان مضيعا للقدرة وهذا الجواب بعينه جواب عن الثالث
واجيب عن الثاني بان السواد مع اتصاف المحل بكونه اسود وكذا
الحركة مع المتحرك والموت مع الميت والحيوة مع الحي وكل يوجد معا
ولا يخفى العلة والمعلول ويعرف ببديهة العقل حصول احدهما
بالاخر وحقيقة الكلام ان العلة في هذا الفصول لو تقدمت لانعدمت
وقت حصول المعلول وحصوله بعلة معدومة غير متصور
فلا بد من حصولهما معا فكذا فيما نحن فيه قوله على ان القدرة الى آخره
اشارة الى جواب آخر عن الاستدلال العقلي على سبيل الاستدراك والتنزل
عن قوله صحة التكليف يعتمد سلامة الاسباب تقريره ان يقال ولئن سلمنا
ان صحة التكليف تتعلق على القدرة الحقيقية دون سلامة الاسباب لكن
لا نسلم انه يلزم تكليف العاجز على تقدير ان يكون القدرة مقارنة
للفعل لان القدرة التي يحدثها الله تعالى عند مباشرة العبد الفعل
يصلح لان يصرفها العبد الى ضد ذلك الفعل على سبيل البدل لا على سبيل
الاجتماع عند ابي حنيفة رحمه الله فكما ان الاستطاعة الاولى كذلك
فان الآلات والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة
للضدين على سبيل البدل كاللسان يصلح للصدق والكذب وكذا
اليد تصلح لقتل الكفار والجهاد ولسفك دماء المسلمين والسعي

في الارض

في الارض بالفساد كذلك حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل واذا
صلحت القدرة للضدين كان المباشر لضد المامور به شاغلا القدرة
الصالحة لتحصيل المامور به بغيره فلم يكن معذورا ويكون على كلا التقديرين
تكليف قادر لا عاجز فالحاصل ان هذه الشبهة لا ترد على قول من
قال الاستطاعة تصلح للضدين وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وايضا على
قول بعض اصحابنا لانهم اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الاولى
دون الثانية وعلى قول الاشعرية ايضا لانهم يجوزون تكليف ما لا
يطاق ولا يشترطون القدرتين لصحة التكليف والمعتزلة الحقت
حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب في اشتراط التقدم هذا ما
قالوه وفيه نظر لانه لا نسلم ان وقت مباشرة الفعل تصلح للضدين وانما
تصلح لذلك ان لو تقدم على الفعل كالاستطاعة الاولى وهو ممنوع
عند اهل السنة وتمثيلهم ايضا بالاستطاعة الاولى غير صحيح لانها سابقة
على الفعل موجودة قبله بخلاف ما نحن فيه فلم يكن نظيرا لها قال فصل
افعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى ولا خالق لها سواه
وهو مذهب الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وقالت المعتزلة هم
موجدون لافعالهم الاختيارية وقالت الجبرية لا اختيار ولا فعل
للعبد اصلا ولا قدرة لهم على افعالهم كحركات المرتعش والعروض
النابضة اقول واذا فرغنا عن بيان الاستطاعة وقسميها ووقت ثبوت
كل منهما فتجاوزنا الى الكلام في افعال العباد انها مخلوقة لهم ام لله
تعالى فنقول وبالله التوفيق اختلف الناس في الافعال الاختيارية
اي التي تصدر عقيب قصده وعلى وقت ارادته فقال اهل السنة
والجماعة ان افعال العباد وافعال جميع الحيوانات الاختيارية
مخلوقة لله تعالى اي موجودة بايجاد الله تعالى وتكوينه لا خالق

الفرق بين الخلق والكسب ان ما وقع بغير آلة فهو خلق وما وقع بآلة فهو كسب بدايه

لها سوى ذات الله وهو مذهب جميع الصحابة والتابعين رضوان
الله عليهم اجمعين وللعبد دخل فيها على طريق الكسب لا الايجاد و
الفرق بين الكسب والايجاد سيأتي وهذا وسط بين الجبر والقدر
وهو اقرب الى الحق وقالت المعتزلة الموجد للافعال الاختيارية
للعباد هو العباد وقطعوا تدبير الله تعالى عنها بالكلية فيخرجونها
من العدم الى الوجود ويحدثونها شاء الله تعالى ذلك او لم
يشأ وهذا المذهب يسمى بالقدر الا ان اوائلهم كانوا يتحرزون
عن اطلاق لفظة التخليق وتسمية العبد خالقا وكانوا يطابقون
جميع المسلمين في قولهم لا خالق الا الله وكانوا يطلقون لفظة
الايجاد والاحداث ويسمون العبد موجدا محدثا والجبائي
لما رأى معنى الخلق انه ثابت اطلق لفظة الخالق ايضا وسمى العبد خالقا
ولم يبال من مخالفة اجماع الامة مع اقراره بكونه حجة موجبة للعلم قطعا
كالنص وقالت الجبرية وهي الاشاعرة وتابعها كثير من العلماء ان لا قدرة
للعباد على افعالهم اصلا بل المؤثر في قدرتها وافعالها انما هو قدرة الله تعالى
ولم يثبتوا لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات
العروق النابضة واضافتها عند هؤلاء الى العباد مجاز لا حقيقة وهذا
المذهب يسمى بالجبر واتفقوا على ان الافعال الاضطرارية اي التي
لا تكون بارادته وقصده كالتنفس واستقرار الزمن وحركة المرتعش
لا تأثير لقدرتها فيها اصلا والمراد مما ذكره المصنف رحمه الله هو الافعال
الاختيارية دون الاضطرارية بقرينة بيان الاختلاف قال وتفرع
المذهبان عن اصل وهو ان دخول مقدور تحت قدرتين محال
اعتبارا بالشاهد وقالت الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع
لما يجيء فيكون مخترعها الله تعالى ضرورة وقالت المعتزلة

قدرة

قدرة العبد على الافعال ثابتة ضرورة الامر بها والامر للعاجز محال
فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة اقول لما فرغ عن بيان المذاهب
شرع في بيان دليل كل واحد منها واصل كل واحد فنقول التفريع من
الفرع وهو ما يبتني على الغير والفرع والاصل من الامور الاضافية والاصل
ما يبتني عليه غيره اذا عرفت هذا فنقول وتفرع المذهبان اعني مذهب
المعتزلة ومذهب الاشعرية يعني يكونان فرعين ويظهران عن اصل
ومقدمة كاذبة لهما وهو ان دخول مقدور واحد تحت قدرة
قادرين محال لما وجدوا ذلك في الشاهد محالا والشاهد اصل الغائب
فكذا الغائب ايضا يكون محالا وانما قلنا ان دخول مقدور تحت قدرة
قادرين محال في الشاهد لان ما كان مقدورا لقادر لا بد وان يوجد
عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يوجد عند ما يصرفه الصارف
والمانع عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل
الداعي الى الفعل في حق احدهما ووجد الصارف والمانع عن
الفعل في حق الآخر لزم ان يوجد ذلك الفعل نظرا الى الاول
وان لا يوجد نظرا الى الثاني فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال
فالقول بوجود مقدور تحت قدرة قادرين ايضا محال ثم
اذا تقرر هذا الاصل فبعد ذلك قالت الجبرية لا قدرة للعبد
على الاختراع لما سيأتي فلم يبق الا الله تعالى فيكون مخترعها
وموجدها هو الله تعالى فيكون افعال الحيوانات كلها اضطرارية
وموجودة بقدرة الله تعالى وايجاده ضرورة وقالت المعتزلة
قدرة العبد على الافعال ثابتة واذا ثبت قدرته على افعاله
فلم يثبت قدرة الله تعالى عليها ضرورة ما قلنا من ان دخول
مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال واحتجت المعتزلة

على ان القدرة ثابتة على الافعال للعباد من حيث العقل والنقل اما العقل
فمن وجوه احدها ما اشار المصنف اليه بقوله ضرورة الامر بها اى بالافعال
وتقريره ان يقال لو لم يكن القدرة على الافعال ثابتة للعباد لما امر الله
تعالى العباد بالافعال لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ظاهر لان تكليف العاجز محال بالاتفاق بين المعتزلة وبيننا
وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر عباده بالفعل بقوله تعالى وافعلوا
الخير وقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله تعالى وجاهدوا في الله
حق جهاده والامر للعاجز محال وثانيها انه لو كان الله تعالى
خالق افعال العباد لصار آمرا ناهيا وامرا موعدا ذاتا ولصار
هو المامور والمنهي المثاب والمعاقب المطيع العاصي ولعاد الحمد
والذم على افعال الخلق اليه اذ الموجد بذلك اولى من المكتسب
وليس فليس وثالثها انا نحس بالضرورة بين حركة الصحيح وحركة
المرتعش بان الاول متى شاء يتحرك ومتى شاء يسكن دون الثاني
وليس المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوى ذلك واما النقل فكثير
من ان يحصى منها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاستدلال
به ان افعل التفضيل اذا اضيف يجب ان يكون المضاف موصوفا بما
منه اضيف اليه في اصل المعنى كقولنا فلان احسن الكاتبين وفلان
افضل القوم وصادق القائلين ولهذا امتنع ان يقال ان الله تعالى
اكبر الآلهة لاستحالة ثبوت الالوهية لغيره وهذا دليل على كون
العبد تعالى خالقا ومنها الآيات التي اضافت الافعال الى العباد
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الى قوله مما يكسبون
وقوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات التي علقت الافعال
بمشيئة العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الى آخره فانه يدل

على ان

على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم ومنها اعتراف الانبياء
عليهم السلام بالذنوب كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت
فانه يدل على كونهم فاعلين لافعالهم والجواب عن الشبهة
العقلية اما عن الاولى فبالمنع يعني لا نسلم انه لو لم يكن القدرة على الافعال
ثابتة للعباد لما امر الله تعالى العباد بالافعال قوله لان تكليف
العاجز محال بالاتفاق قلنا لا نسلم انه يلزم تكليف العاجز وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن لقدرة الكسب وهم ممنوع وايضا لا نسلم
امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد لجواز السببية واما عن الثانية
فبالمنع ايضا اى لا نسلم ان الله تعالى لو كان خالق افعال العباد
لصار آمرا ناهيا وامرا موعدا ذاتا ولصار هو المامور المنهي
المثاب المعاقب المطيع العاصي وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للعبد
دخل في فعله اصلا وليس كذلك عندنا بل للعبد دخل وكسب
واختيار في فعله فيتعلق الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي والحمد والذم بما هو فعله وكسبه واما عن الثالثة
فلانا لا نسلم ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله لكن مع الاستمداد
من تاثير قدرة الله تعالى لان الكل مفتقر في الوجود والبقاء
الى تاثير قدرة الله تعالى وحينئذ لا يصح نفي تاثير قدرة الله تعالى
مطلقا واما الجواب عن الآية الاولى فلان الخلق قد يذكر
ويراد به التقدير والتصوير دون الاختراع والايجاد كقوله
تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اى تقدر وكقول
الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق
ثم لا يفري فكانت الآية محمولة عليه دفعا للتعارض

عن الآيات والدلايل الدالة على ان العبد يكون فاعلا ولا يكون خالقا
والله تعالى هو الخالق وايضا يجوز اطلاق اسم الخالق على العبد وان
لم يكن خالقا اذا انضم الى الخالق كما يطلق اسم العمرين على ابي بكر وعمر
وان كان ابو بكر لا يسمى عند الانفراد عمر فكذا فيما نحن بصدده واما
الجواب عن الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقت
الافعال بمشية الله تعالى العباد فبالمعارضة يعني ان ما ذكرتم
من الآيات الواردة باضافة الافعال الى العباد وبتعلقها الى
مشيتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان
الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما
ما يدل على الاول فهو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على
ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له واما ما يدل
على الثاني فهو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله
على صراط مستقيم فان هذه الآية تدل على انها معلقة على مشية
الله تعالى دون مشية العباد واما الجواب عن الآيات التي
دلت على الاعتراف الانبياء بذنوبهم فبالمعارضة ايضا
يعني ان ما ذكرتم من الآيات الواردة على ان الافعال من
العباد فعندنا ما ينفيه من الآية الدالة على ان تلك بخلق
الله تعالى وبمشيته وهو قوله تعالى حكاية عن موسى عليه
السلام ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من
تشاء وقوله تعالى من يشاء الله يضلله الآية قال ولنا
قوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون اي عملك
وقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون اثنى على

نفسه

نفسه بالخلق ولو شاركه فيه غيره لانتفت فائدة التمدح ولان علم
الخالق بالمخلوق شرط قدرة التخليق قال الله تعالى الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير ولا علم لنا بكيفية الاختراع اقول
استدل المصنف رحمه الله على ان افعال العباد بخلق الله تعالى وايجاده
بالنقلي والعقلي اما النقلي فمن وجوه ثلثة احدها قوله تعالى
خالق كل شيء ووجه الاستدلال به ان افعال العباد شيء وكل شيء مخلوق
الله تعالى ينتج ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وهو المطلوب
واما بيان الصغرى فظاهر لان افعال العباد موجودة والموجود
شيء بالاتفاق واما بيان الكبرى فلقوله تعالى خالق كل شيء فانه
يدل على ان كل شيء مخلوق الله تعالى فان قيل ان افعال العباد
مخصوصة من هذه الآية لانها خرجت مخرج التمدح بدليل
السياق وهو قوله لا اله الا هو والسياق وهو قوله فاعبدوه
وبدخول افعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت
معنى يوجب الذم اذ من جملة افعال العباد ما هو افتراء على
الله تعالى ووصف بها لا يليق بصفاته وشتم له وقتل اوليائه
وبسط اليد واللسان في رسله وانبيائه والمعترض لشتم نفسه
والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل الغائب
فعرف بهذا انه تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج
العموم الا الخصوص تحقيقه ان ذات الله تعالى شيء بلا خلاف
بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم شيء مع ان الكل ليس بداخل
تحت هذه الآية فكذا المتنازع فيه على ان العام المخصوص
لا يوجب علما قطعيا فكيف يتمسك به في المسئلة الاعتقادية التي
لا وجه لاثباتها الا بدليل موجب للعلم اجيب عنه بموجب

القول يعني نسلم ان الآية خرجت مخرج التمدح لكن لا شك ان معنى
التمدح انما يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه غيره فيه
ولو خص منه المتنازع فيه لزال هذا المعنى لان معنى الآية ح
يصير في التقدير خالق كل شيء فعله او خالق كل شيء ليس
بفعل غيره وعندكم يساويه في هذا المعنى كل ما له الافعال
الاختيارية من البق والبعوض والكلب والخنزير وغير ذلك
ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه كل ما دب وان هان وضعف
في نفسه واما قوله والمتعرض للشتم نفسه والافتراء عليه سفيه
استدلالا بالشاهد فذلك كلام فاسد للفرق بين الشاهد والغائب
لان الشاهد يلحقه العار والغائب منزه عن ان يلحقه العار فلا
يكون دليلا للغائب وايضا بالنسبة الى ذاته تعالى لا يكون شيء
ما شتما وافتراء فلا يلزم ما ذكرتم وكذا قوله ان ذات الله تعالى وصفاته
مخصوصة من هذه الآية فكذا المتنازع فيه كلام فاسد لانا لا نسلم
انها مخصوصة منها لان خروج ما يوجب ظاهر اللغة فيه هو
التخصيص دون خروج ما لا يقتضي ظاهر اللفظ دخوله فيه
والله تعالى وان كان شيئا ولكن عند ذكر الاشياء لا يفهم دخوله
فيه لان المفهوم في المتعارف عن مثل هذا الخطاب
ان لا يدخل المتكلم تحت عموم الخطاب حتى يحتاج الى تخصيصه
كقول الرجل دخلت الدار وضربت جميع من فيها فانه
لا يفهم منه انه ضرب نفسه وان ذكر بلفظ العموم
وكذا اذا قال الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت
وله اربع نسوة لا تدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى
لو طلقت نفسها لا يقع فكذا فيما نحن فيه وحاصل هذا
الجواب

هو

اللفظ بقضيته

الجواب ان دليل العقل لا يصلح ان يكون مخصصا لان التخصيص
لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف العقول لا يمكن ان
يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا
وهذا سابق هكذا مذكور في شرح البزدوي ومن هذا يعلم الجواب
عن قولهم على ان العام المخصوص لا يوجب علما قطعيا الى آخره
لانا لا نسلم ان هذه الآية عامة مخصوصة حتى يلزم ما ذكرتم
وثانيها قوله تعالى ايضا والله خلقكم وما تعملون ووجه الاستدلال
به ان ما في قوله وما تعملون مصدرية فيكون معناه والله خلقكم
وعملكم كما في قوله اعجبني ما صنعت اي صنعك وقوله تعالى
والسماء وما بناها اي بناءها على احد التأويلين وقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون اي بعملهم ففي هذه الآية دلالة على ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى فان قيل نسلم ان هذه الآية تدل
على ان فعل العبد مخلوق الله تعالى ولكن لا نسلم انها تدل على ان
جميع افعاله مخلوقة له لان العمل مهمل يحتمل ان يكون في قوة الجزئية
فلا يلزم قطعا ان يكون كلها مخلوقة لله تعالى فلم يتم مطلوبكم قلنا
نسلم انه كذلك لكن يتم مطلوبنا وان دل على ان بعض الافعال
مخلوق لله تعالى لعدم القائل بالفصل فان قيل الاستدلال
بهذه الآية انما يصح ان لو كان مصدرية هنا وانه ممنوع لان سياق
الآية يدل على ان المراد منه المنحوت والمعمول لا الفعل
وهو قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون فيكون معنى الآية والله
اعلم والله خلقكم ومعمولكم وهي الاصنام المعمولة وهي اجسام اذ هم
ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو النحت بل كانوا يعبدون
المنحوت ولا خلاف في كونه مخلوقا لله تعالى فلا يثبت المتنازع

فيه واجيب عنه بانا وان صرفنا الآية الى المعمول وجعلنا كانه قال الله
تعالى والله خلقكم ومعمولكم فالاستدلال بالآية باق لان الله تعالى
لم يكن خالقا للمعمول لو لم يكن عملهم مخلوقا له لان ذلك الجسم
بدون عمل العباد لا يكون معمولا وهو تعالى اثبت الخلق
للمعمول فدل ان العمل الذي صار به الجسم المخلوق
معمولا كان مخلوقا له حتى جعل المعمول مخلوقا له فحاصل
الجواب ان ما ان كانت مصدرية ثبت المرام وان لم تكن مصدرية
ثبت الافحام ايضا فيصح المطلوب على كلا التقديرين وايضا لا نسلم
انهم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي هو النحت لانهم ما يعبدون في
الحقيقة الا نحتهم اذ هم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقة للعبادة
الا بعد النحت فكانوا عابدين بنحتهم دون منحوتهم واجاب بعض
المتكلمين بان الآية لما احتملت الامرين اعني هذه اللفظة لما كانت
تذكر ويراد بها المعمول ويذكر ويراد بها العمل حملت عليهما جميعا
فثبت المطلوب ولكن فيه وهاء لما فيه من جعل اللفظ المشترك
مشتملا وعاما ولا عموم للمشترك كما عرف في اصول الفقه وثالثها ايضا
قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون ووجه الاستدلال
به انه تعالى تمدح بالخلق في هذه الآية فلو شاركه فيه غيره لا تنفت
فايدة التمدح اذ لا تمدح بالخلق بدون الاختصاص به واما العقلي
فلان افعال العباد لو كانت بتخليقهم لزم ثبوت المشروط وهو
الخلق بدون الشرط وهو العلم بالمخلوق قبل حصوله لكن اللازم
باطل ببديهة العقل فكذا الملزوم وهو الخلق اما بطلان اللازم
فظاهر يعرف لمن له ادنى دربة واما بيان الملازمة فلان علم
الخالق بمخلوقه قبل حصوله شرط قدرة التخليق فلو كان العبد

خالقا

خالقا لشيء من افعاله لزم ان يكون عالما له والحال ان العبد لا علم له بكيفية
الاختراع وبكيفية خروجه من العدم الى الوجود وبما يخرج عليه من
فعله من المقادير والاحوال اذ لا علم لاحد بعدد ما يقطع بفعله
من اجزاء الهواء والمكان وبقدر ما يشغله من الزمان وبقدر ما
يفعله من صفتي الحسن والقبح واذا كان العبد خالقا لشيء ولا
علم له بذلك الشيء لزم ما ذكرنا من ثبوت المشروط بدون الشرط
وانما قلنا ان علم الخالق بمخلوقه قبل حصوله شرط قدرة التخليق
لانه تعالى شرط العلم بالتخليق قبل حصول المخلوق بقوله تعالى
واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الاستدلال به ان هذه الآية
مع انها نص على انه تعالى خالق افعال العباد اشارة الى ان كل
خالق ينبغي ان يكون عالما بما خلق اما كونها نصا فانه تعالى اخبر انه
يعلم ما اسر به العبد في قلبه بقوله انه عليم بذات الصدور اي بضمايرها
قبل ان ترجم الالسنة عنها ويعلم ايضا ما جهر لانه اذا علم ما اسر العبد
فكيف لا يعلم ما تكلم به ثم قال الا يعلم من خلق من فاعل خلق
وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل كونه خالقا مقررا لما اخبر من
تعلق علمه به كانه قال وهل يتصور ان لا يعلم من خلقه ولا يرتاب
احد في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل العلم بهذا
ثابتا بثبوت تخليقه له فكان هذا اخبارا بكونه مخلوقا له واما
الاشارة فلانه اثبت علمه بما اسروا او جهروا باثبات تخليقه لذلك
ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن اثبات العلم باثبات
ما يجوز ثبوته بدون العلم حكمة كمن يقول لآخر انا عالم بالفقه
والكلام ثم يقول الا اعلم انا ذلك وانا ابن بزاز او يقول وانا

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 4

كلامه تعالى ثابتا بالحس وليس فليس وقال ابو بكر محمد بن الطيب
الباقلاني من جملة الاشعرية ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة
الجارية بل يسمع صوت القارئ فحسب ولكن من الجائز ان يسمع على
خلاف العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى
الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه
الله ان كلام الله تعالى لا يمكن ان يسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل
سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد
يتعلق بالصوت ويرد معه وجودا وعدما ويستحيل اضافة
كونه مسموعا الى غير الصوت فكان القول بجواز سماع ما ليس
بصوت خروجا عن المعقول قيل وفيه بحث اذ يمكن ان
يعارض بالرؤية ويقال رؤية ما ليس بجوهر وعرض محال
لانها ترد معها وجودا وعدما في الشاهد فالقول بجواز
رؤية ما ليس بجوهر وعرض ليس بمعقول اقول وفي بحثه
بحث لان الفرق بينهما ظاهر لانا انما جوزنا رؤية كل موجود لانا
وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقايقها والحكم
المشترك لا بد له من علة وجودية مشتركة ولا مشترك الا الوجود
واما السمع فلم يتعلق بغير الاصوات في الشاهد وهي لم تكن مختلفة
الحقايق حتى يفتقر الى علة مشتركة فجاز ان يكون علة صحة
المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الصوت فلا يصلح ما يقع
في معرض المعارضة معارضة قوله وعنده اي عند الشيخ ابي منصور
رحمه الله كانه جواب بسؤال مقدر تقديره ان يقال ان الشيخ ابا
منصور يقول ان كلام الله تعالى لا يمكن ان يسمع بوجه من الوجوه
والحال انه قائل بسماع موسى عليه السلام لقوله تعالى وكلم

الله موسى تكليما لان التكليم بدون السماع عبث تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان موسى عليه السلام
سمع الكلام بل سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى والدال غير المدلول
فلم يسمع كلامه وقوله وخص به ايضا جواب سؤال مقدر تقديره
ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم الصلوة والسلام
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خص موسى عليه السلام بكونه
كليم الله تعالى وتقرير الجواب ان موسى عليه السلام سمع بغير واسطة
الكتاب والملك بل ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا
بتخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق
كرامة اياه وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون كلامه
فلهذا خص بانه كليم الله دون غيره قال فصل التكوين غير
المكوّن وصفه ازلية قائمة بذاته تكوين صفاته وهو تكوين
العالم وكل جزء منه لوقت وجوده كما ان ارادته ازلية
تتعلق بالمرادات لوقت وجودها وكذا قدرته الازلية
مع مقدوراتها اقول ومن جملة الصفات الثبوتية التكوين
اعلم ان البحث عن كون التكوين قديما او حادثا او كونه عين المكوّن
او غيره موقوف على تمهيد مقدمتين احديهما في بيان ماهيته
والثانية في بيان الفرق بينه وبين القدرة والارادة اما الاولى
فقال صاحب البصرة ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد
والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد
وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ويقال بالفارسية
هستي كردن فيختص لفظة التكوين اقتفاء لآثار اسلافنا رحمهم
الله في ذلك وقال صاحب الصحائف الظاهر ان التكوين عبارة

عن ان يكون في قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
لان هذا بالحقيقة هو التكوين وقالوا التخليق قديم كما ان كن قديم
والكاين حادث لكن قوم من علماء ماوراء النهر قالوا التخليق
هو ليس امر كن بل شئ آخر وبيان انه شئ آخر ووجوده غير
جلي وقال قوم آخرون ان الحق هو تعلق القدرة بالمقدور حال
الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى انما
قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له الآية فان الآية تدل على ان التكوين
انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود مترتب عليه لقوله فيكون
اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى واما الثانية فلانا نقول
الفرق بين التكوين والقدرة من وجهين احدهما ان متعلق القدرة
اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء ونحو من زيق والاقوال
الكثيرة بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد
فيكون القدرة غير التكوين وثانيهما ان القدرة تتعلق باحكام الشئ
المقدور ويؤثر في صحته ووجوده والتكوين يتعلق بوجود المقدور
ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة واعترض الامام بان صفة
القدرة مؤثرة على سبيل الجواز اي جاز ان يتعلق بالتاثير وجاز
ان لا يتعلق وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل
الجواز كانت عين القدرة وان كانت مؤثرة على سبيل الوجود
لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وانه محال واجيب
عنه بان تاثير الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى
انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز
واما حصوله من الله تعالى فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء

خلق

خلق ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تاثيرها على سبيل
الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فالخلق جهتان جهة
الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كون الله تعالى موجبا
لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قادرا لما
بينا ان جهة جوازه غير جهة جوازها فلله در هذا المجيب واما
الفرق بين التكوين وبين الارادة فلان الارادة متقدمة على التكوين
والمتاخر ضرورة وفيه نظر يعرف بادنى تامل اذا عرفت هذا
فلنرجع الى حل المتن فنقول التكوين غير المكون لما سنذكره
وهو اي التكوين الذي مر تعريفه صفة ازلية قايمة بذات
الله تعالى كساير صفاته من العلم والقدرة والارادة لما سنذكره ايضا
وهو اي التكوين تكوين للعالم ولكل جزء منه لوقت وجوده يعني
ان تكوينه صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى ويتعلق وجود العالم
ووجود كل جزء منه الى تكوينه الازلي في وقت وجوده كالحوادث
اليومية فان كل واحدة منها يتعلق وجودها في اوقاتها المخصوصة
بها الى تكوينه تعالى كما ان ارادته قديمة قايمة بذات الله تعالى ويتعلق
المرادات اي الحاصلات بالارادة في اوقاتها المخصوصة على الترتيب
والتوالي الى ارادته تعالى فنسبة المرادات الى الارادة كنسبة المكونات
الى التكوين وهذه قديمة هكذا وكذا قدرته تعالى ازلية قايمة بذات
الله تعالى يتعلق المقدورات في اوقاتها الخاصة بها الى قدرته ولم
يلزم من تغير هذه التعلقات في الازمان المختلفة تغير صفاته الحقيقية
كما بينا في بحث الكلام اعلم ان المصنف رحمه الله خصص الارادة والقدرة
بالذكر من بين سايرالصفات لدفع توهم ان التكوين لا يكون غير الارادة
والقدرة وقد بينا انه غيرهما ولدفع توهم ان اثبات زيادة صفة اخرى

غير الارادة هو القدرة غير محتاج اليه ولهذا قيل لم لا يجوز ان تكون
القدرة والارادة في وجود الاشياء كافيتين فما الحاجة الى صفة اخرى
اجيب عنه بانه لاخفاء ان القدرة والارادة بدون التاثير لا تكفيان
في وجود الاثر والتاثير هو التكوين فيكون محتاجا اليه في وجود
الاشياء فلا بد من اثباته قال وقال الاشعري صفات الذات
قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته
كالتكوين والاحياء وقالت المعتزلة صفة ما لا تقوم بذاته اقول
الاشعري هو ابو الحسن علي بن اسماعيل تلميذ الجبائي مدة ثم اعرض
عنه ورجع الى الكلابية اذا عرفت هذا فنقول ذهب المصنف
والشيخ الصابوني الى ان الاشعري قائل بان صفات الذات
كالعلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر وغير ذلك قديمة
قائمة بذات الله تعالى وانه يقول الله تعالى كان حيا قادرا عالما باقيا
سميعا بصيرا وان صفات الفعل كالاحياء والاماتة والتصوير والتخليق
والارزاق وغيرها من الصفات الواردة على هذا المنوال حادثة غير
قائمة بذات الله تعالى وايضا ذهبا الى ان الاشعري فرق بين
صفات الذات وبين صفات الفعل بان كل صفة يلزم من نفيها
نقيصة فهو من صفات الذات كالحيوة والعلم والقدرة فانك لو
نفيت الحيوة يلزم الموت وهو نقص وكذا لو نفيت العلم يلزم الجهل
ولو نفيت القدرة يلزم العجز وكل ما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو
من صفات الفعل كالاحياء والاماتة والارزاق والتخليق فانك لو
نفيت الاحياء وقلت الله تعالى ما احيا فلانا ولم يحي فلانا وايضا ان قلت
اماته فلانا ولم يمت فلانا وكذا رزق عبد الله مالا ولم يرزق خالدا
وكذا ان قلت ان الله تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو

ولدا لم يلزم النقص وقال صاحب التبصرة وقالت الخصوم ان ما قال
ما كان من صفات الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل
فهو حادث فعلى هذا انعقد الاجماع بين المعتزلة وبين
متكلمي اهل الحديث فانهم يقولون ان الله تعالى كان في الازل
حيا قادرا عالما سميعا بصيرا وان لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا
ولا محييا ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني
من صفات الفعل ثم قال وقالت المعتزلة الفرق بينهما ان ما
ينسب ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات فانه يقال يعلم كذا
ولا يقال لا يعلم كذا وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لا يقدر على
كذا ثم يقال ان الله تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو ورزق
عبد الله مالا ولم يرزق خالدا فذلك ان الفرق هو هذا ونسب
ابن هيصم من جملة الكرامية هذا الفرق الى عبد الله بن سعيد القطان
والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه ثم قال ويتكلموا اهل
الحديث يفرقون بينهما بان ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات
الذات ومثل بالامثلة التي ذكرناها في فرق الاشعري وما لا يلزم
بنفيه نقص فهو من صفات الفعل ومثل ايضا بمثل ما ذكرنا
فعلم ان ما بين قول المصنف والصابوني وبين صاحب التبصرة
مخالفة ظاهرة اعلم ان المصنف رحمه الله لو اخر بحث التكوين عن
بحث الارادة لكان اولى لان الارادة مقدمة عليه بالطبع فينبغي ان
يقدمها وضعا ليوافق الوضع الطبع وقال اهل السنة والجماعة
رضي الله عنهم تقسيم صفات الله تعالى الى قسمين خطاء لان الفعل
صفة الذات ايضا ولحن وان قلنا صفة الذات وصفة الفعل
فانما نعني بصفة الفعل صفة هي فعل ولا نعني شيئا آخر

فلا فرق بين صفة الذات وصفة الفعل وقالت المعتزلة صفة
ما لا تقوم بذاته تعالى بناء على انهم قائلون بان الله تعالى عالم بالذات
لا بالعلم الذي هو وراء الذات وقادر بالذات لا بالقدرة التي هي
وراء الذات وكذا في باقي الصفات فح يلزم ان لا يكون صفة ما وراء
الذات قائمة بذات الله تعالى لان قيام الشيء بالشيء فرع تحققه في
نفسه فاذا لم تكن وراء الذات عندهم لا تكون صفة ما قائمة بذات
الله تعالى ودليلهم مع جوابهم مر في بيان انه تعالى متصف بالعلم
والحيوة والقدرة وغير ذلك من صفات الكمال فلا يحتاج الى اعادته
فان قيل ان بيان مذهب المعتزلة في هذا الموضع مستدرك
لانه يعلم مما مر انه ليس يثبت شيئا من الصفات عندهم وراء
الذات قلت ان هذا معلوم مما مر بالالتزام وههنا يعلم
بالمطابقة فلا يلزم التكرار قال **فعند الاشعري والمعتزلة**
التكوين والمكون واحد وهو محال كاتحاد الضرب والمضروب
اقول قال الاشعري وعامة المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل
الحديث ان التكوين ليس بمعنى وراء المكون بل هو عين المكون
اي شيء كان وتمسكهم بالادلة النقلية كقوله تعالى هذا خلق الله فاروني
ماذا خلق الذين من دونه فاستدل سبحانه على توحده بالالهية
دون غيره بافعاله التي اوجدها بقدرته بعد العدم واطلق عليها
اسم الخلق وقوله تعالى يخلقكم في بطون امهاتكم خلقا بعد خلق
فجعل خلقا بعد خلق والقديم لا يجوز ان يتاخر في الوجود حتى
يكون غيره وقوله عز من قائل ثم انشاناه خلقا آخر وقوله
امن يبدأ الخلق ثم يعيده فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد
منهما دليل الحدوث وغير ذلك من الآيات الواردة على اطلاق

اسم

اي سواء كانت من صفات الذات او من صفات الفعل

اي مقدوره

اسم الخلق على المخلوق قلنا اطلاق اسم المصدر على المفعول مجاز
شايع ذايع كما يقال لمقدور الله تعالى انظروا قدرته فح لا تدل هذه
الآيات المذكورة على كون الخلق حقيقة في المخلوق الا يرى ان العدل
غلب استعماله في العادل حتى ان من قال ان الله تعالى ليس بعدل
تسارع الناس الى تكفيره وان كان العدل صفته لا ذاته قال المصنف
رحمه الله وهو محال اي القول باتحاد التكوين والمكون محال
كاتحاد الضرب مع المضروب واتحاد الاكل مع الماكول واتحاد القتل
مع المقتول وكل ذلك محال ببديهة العقل لان اللغة قالوا ان
الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلا الا باعتبار
قيامه به كما لا يكون المفعول مفعولا الا بوقوعه عليه كما في الضرب
والمضروب وغيره من النظائر واذا ثبت هذا في الشاهد فكذا فيما
نحن فيه ولان التكوين علة وجود المكون ويمتنع ان تكون العلة
عين المعلول ولان وجود العالم بتكوين الله تعالى ولو كان عين
المكون لزم ان يكون الشيء علة نفسه وانه محال لانه يلزم ان يكون
الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولقايل ان يقول لا نسلم
ان التكوين مع المكون مثل المضروب لان المكون مفعول مطلق
والمضروب مفعول به دل عليه قول عبد القاهر فانه قال
في كتابه الموسوم باسرار البلاغة بان العالم مفعول مطلق واستدل
بان المفعول به هو الذي كان موجودا فاوجد الفاعل فيه شيئا
آخر نحو ضربت زيدا فان زيدا كان موجودا والفاعل اوجد فيه
الضرب والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا بل كان
عدما محضا والفاعل يوجده ويخرجه من العدم والعالم كذلك
فانه كان عدما محضا فالله تعالى اخرجه من العدم الى الوجود

اهل

الضرب مع

الى الوجود

فلا يلزم من امتناع اتحاد الضرب مع المضروب امتناع اتحاد التكوين
مع المكون ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما انا نصف الله تعالى
بالخلق فلو كان الخلق عين المخلوق لزم كون الله تعالى موصوفا
بالمخلوق وانه محال وثانيهما انا نعلم العالم مع الشك في كونه مخلوقا
لله تعالى الى ان نعلم بدليل منفصل والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فاذن كون الله تعالى خالقا للعالم غير ذات العالم فيمتنع
اتحاد التكوين مع المكون ولو قال المصنف رحمه الله بدل قوله
كاتحاد الضرب مع المضروب كاتحاد الضرب مع الالم لم يرد هذا
السؤال لكن يرد عليه سؤال آخر وهو ان يقال لا نسلم ان الضرب
غير الالم بل هو عين النزاع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الضرب
علة حدوث الالم فلو كان عينه لزم ان تكون العلة عين المعلول وانه محال
وايضا الضرب صفة الضارب والالم صفة المضروب فلا يكون
صفة احدهما صفة الآخر قوله فعند الاشعرية جواب شرط
مقدر تقديره ان يقال انه اذا عرفت ان التكوين عندنا صفة
ازلية قائمة بذات الله تعالى وانه غير المكون وان عند الاشعري
صفات الذات كذا وصفات الفعل كذا وان عند المعتزلة كذا
فاعلم ان عندهما التكوين عين المكون لانه لما بين مذهب اهل
السنة وبين مذهب الاشعري والمعتزلة فكانه قال اذا عرفت
هذا فاعلم ان عندهما كذا ونظيره في تقدير الشرط انه لو قال
رجل لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال الرجل
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ضمن الخياط لانه لما قال انظر
ايكفيني قميصا فاقطعه كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ويجوز
ان يكون الفاء بمعنى الواو مجازا وتعطف هذه الجملة على الجملة

السابقة

السابقة التي هي التكوين غير المكون عند اهل السنة ونظيره في استعارة
الفاء بمعنى الواو قول رجل لفلان علي درهم فدرهم حتى يلزم درهمان
لانه ح تعذر الحمل على حقيقته اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال
هذا الدرهم اول وهذا آخر فيجعل مجازا عن الواو فكذا هذا ومن
هذا علم فساد تزييف بعض الشارحين قول المصنف بقوله
اعلم ان في تفريع قوله فعند الاشعرية تسامحا حيث لا يلزم من
الكلام المتقدم اتحاد التكوين والمكون وهذا النوع من الكلام
انما يقال اذا لزم منه اللهم الا ان يقال ان الفاء جواب شرط محذوف
وفيه تعسف ايضا وايضا لقائل ان يقول لا نسلم ان في تقدير الشرط
تعسفا ولم قلتم انه كذلك وايضا يمكن ان يحمل على حقيقة التفريع
لانه يعلم مما سبق من الكلام ان التكوين لا يكون صفة قائمة بذات
الله تعالى اعم من ان يكون عين المكون او غيره والعام يستلزم
الخاص جزئيا وان لم يستلزم كليا فيصح تفريعه وهذا في غاية
الدقة تامل تدر فان قيل اتحاد العلم والمعلوم جائز فان الله تعالى
يعلم علمه بعلمه فلم لا يجوز اتحاد الفعل مع المفعول اجيب
عنه بوجهين احدهما انه لا يلزم من جواز اتحاد العلم مع المعلوم
جواز اتحاد الفعل مع المفعول لان الفعل مؤثر في المفعول
كالقدرة والمقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والمؤثر فاما
العلم لا تاثير له في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم
يكن اتحادهما محالا وثانيهما ان اتحاد العلم والمعلوم جائز في
الشاهد فاما اتحاد الفعل والمفعول غير جائز في الشاهد
لاستحالة كون الضرب عين المضروب فكذا في الغائب اذ الشاهد
دليل الغائب فان قيل يجوز اتحاد الفعل مع المفعول كما قال

اي ومن هذا التقدير المذكور من الوجهين

البصريون ان المصدر مثلا هو حقيقة الفعل ويصدق عليه انه
مفعول مطلق فيتحد الفعل مع المفعول قلنا لا نسلم ان
المصدر هو المفعول لانا الفرد آخر خالف البصريين في ذلك فقال
ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول ما تعلق به
الفعل لا نفس الفعل ولئن سلمنا انه مفعول في اصطلاح
اهل اللغة لكن لا نسلم انه مفعول في اصطلاح اهل الكلام
ولا مناقشة في الاصطلاحات قال وحدوثه كما قالوا
محال لانه ان حدث بالتكوين يعود السؤال الى ان يتسلسل
او ينتهي الى تكوين قديم وهو الذي ندعيه او لا بتكوين
وفيه تعطيل الصانع وما ذكرنا في ابطال حدوث الكلام
يأتي هنا اقول اذا ثبت ان التكوين غير المكون فنقول انه
ازلي واشار المصنف رحمه الله الى بطلان مذهب الاشعري والمعتزلة
بثلثة اوجه احدها بقوله وحدوثه اي وحدوث التكوين كما قالوا اي كما
قال الاشعري والمعتزلة محال بتقرير ان يقال ان التكوين قديم لانه
لو كان حادثا لا يخلو اما ان حدث بتكوين آخر او لا بتكوين آخر فان
حدث بتكوين آخر فالكلام فيه كالكلام في الاول وكذا في الثالث
والرابع وهلم جرا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى تكوين قديم والاول
محال لما مر من بيان بطلان التسلسل والثاني يستلزم المطلوب
وهو ان تكوين جميع العالم قديم لان حدوث العالم يكون مستندا الى
التكوين الحادث والتكوين الحادث مستند الى التكوين القديم
الذي ينتهي التكوينات اليه فيكون حدوث العالم مستندا اليه لان
المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء وايضا المطلوب ثبوت تكوين
قديم قائم بذات الله تعالى في الجملة وقد ثبت المطلوب من الانتهاء

الى تكوين قديم وان حدث لا بتكوين آخر يلزم حدوث حادث محالا
بتكوين الله تعالى وفيه تعطيل الصانع وانه محال كما مر ان جميع
الحوادث باحداث الله تعالى وثانيها بقوله وما ذكرنا الى آخره
واما تقرير الثاني فان يقال التكوين لو كان حادثا لثبت ذاته في الازل
ثم اتصف بالتكوين بعده واذا كان كذلك لتعدد ذاته تعالى عما
كان عليه وانه محال لانه من امارات الحدث والنظر المذكور في
بحث الكلام آت ههنا ايضا واما تقرير الثالث فان يقال التكوين
لو كان حادثا فاما ان حدث في ذات الله تعالى واما ان حدث
في محل آخر واما ان حدث لا في محل اصلا والاقسام باسرها
باطلة فكذا حدوثه اما الاول فلانه لو حدث في ذات الله تعالى كما
هو مذهب الكرامية فيكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وكل ما
هو محل للحوادث فهو حادث ينتج ان الله تعالى حادث وانه محال
كما مر تقريره في بحث الكلام واما الثاني فلانه لو حدث في محل آخر
يكون المتصف بالتكوين ذلك المحل لا الله تعالى فيكون وجود العالم
بتكوين ذلك المحل وفيه ايضا تعطيل الصانع واما الثالث فلان قيام
الصفة بذاتها محال لما مر تقرير ذلك كله وايضا لو كان حادثا لكان
اتصاف ذاته تعالى به ليس اولى من اتصاف ذات غيره تعالى به
هذا تقرير ما في المتن وفي الدليل الاول نظر لانا نختار ان التكوين
حدث بتكوين آخر قوله يلزم اما التسلسل او الانتهاء الى تكوين
قديم والاول محال والثاني يستلزم المطلوب قلنا لا نسلم التسلسل
على تقدير عدم الانتهاء الى تكوين قديم وانما يلزم ذلك ان لو كان
التكوين الثاني غير التكوين الاول وانه ممنوع كما يقال
وجود الوجود غير الوجود وحصول الحصول غير الحصول

وامكان الامكان عين الامكان ويمكن ان يستدل على ان التكوين
قديم بوجهين آخرين الاول ان الله تعالى وصف ذاته بالخالقية
بقوله تعالى هو الخالق البارئ وذات الله قديم وكلامه ازلي فلو
كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل فيكون
كذبا ومجازا والثاني ان الله صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل وجود
الخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان ناقصا فلا تكون منزها
بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اعلم ان المصنف رحمه الله لو
اثبت التكوين اولا لذات الله تعالى ثم استدل على التغاير بينه
وبين المكون وعلى قدمه لكان اولى لان ثبوت الشئ للشئ
فرع ثبوت ذلك الشئ في نفسه قال والقال ان قدم التكوين
يقتضي قدم المكون اذ التكوين لا مكون كالضرب ولا مضروب
لان ما تعلق تكوينه بالتكوين حادث ضرورة اذ الحدوث ما
يتعلق حدوثه بغيره والقديم ما لا يتعلق وجوده بغيره على
ان التكوين في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل يكون
وقت وجوده وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود
بتكوينه الازلي الابدي بخلاف الضرب لانه عدم محض فلا يتصور
بقاؤه الى وقت وجود المضروب اقول هذا سؤال من طرف
الخصم مع جوابه تقرير السؤال ان يقال ان التكوين حادث لانه لو كان قديما
لزم قدم المكون لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان التكوين
اذا كان قديما تعلق وجود المكون في الازل فيكون المكون قديما لان
التكوين بدون المكون كالضرب بدون المضروب فهذا ممتنع وكذا ذاك
لان التكوين علة تامة لوجود المكون فيمتنع تخلف المعلول عن
علته التامة واما بطلان التالي فبالاتفاق ان قدم الحادث محال

والجواب

والجواب عنه من وجهين تقرير الاول ان يقال اذا سلمت تعلق وجود
الموجود بالايجاد فقد سلمت انه حادث اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده لغيره والحادث ما يتعلق وجوده لغيره فيكون المكون
حادثا واذا كان حادثا امتنع ان يكون قديما لمنافاة بينهما وحاصل
هذا الجواب راجع الى منع الملازمة اي لا نسلم ان قدم التكوين يستلزم
قدم المكون على هذا التقدير وانما يلزم ذلك ان لو لم يتعلق وجوده
الى ايجاد غيره وانه ممنوع وفي هذا الجواب نظر لانه حينئذ يلزم ان
يكون المكون حادثا بالحدوث الذاتي اي يكون محتاجا الى الغير ولا يلزم
منه ان يكون حادثا بالحدوث الزماني اي يكون وجوده مسبوقا بالعدم
ومذهب اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى ان الله تعالى موجود
في الازل ولم يكن شئ موجودا فيه فلم يثبت مدعاهم والجواب الخامس
عن مادة الشبهة انا نقول لا نسلم ان قدم التكوين يستلزم قدم المكون
قوله لانه علة تامة فيمتنع تخلف المعلول عن علته التامة قلنا لا
نسلم انه علة تامة لوجود المكون بل هو مع تعلقه بوجود المكون
والتعلق حادث فلا يلزم من وجود جزء العلة في الازل وجود
المعلول فيه ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث صفة حقيقية
لله تعالى فلا يلزم التغير في ذاته تعالى لما مر في بحث الكلام ويمكن
ان نعارض ونقول ان دليلكم وان دل على ان تكوينه يكون حادثا
لكن عندنا ما ينفيه وهو انه تعالى تمدح بقوله هو الخالق البارئ
فلو لم يكن خالقا في الازل لزال ما به التمدح وزوال ما به التمدح
يوجب النقص اذ لا شك ان الزال عند استحقاق المدح يكون اكمل
منه عند انعدام استحقاقه والنقص من امارات الحدث فمن
لم يجعله في الازل فقد زعم ان الله تعالى كان النقص منه الان

والشرة قدم المعلوم والمراد والمعدوم وكذا لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكون والملزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وبيانه ان الله تعالى فاعل بالاختيار اعلم ان اثبات كون التكوين
غير امر كن وغير الذى فسره بعض العقوم واثبات قدمه
عسير جدا فان هذا بحث يطارح الاذكياء وتحير العقول قال
اذ كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول قال

ثم نقول لم هل تعلق وجود العالم بذاته او بصفة من
صفاته ام لا فان قالوا لا فقد عطلوه وان قالوا نعم قلنا فما
تعلق به حدوث العالم ازلى ام حادث فان قالوا حادث
فيلزم من العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض منه
كلامه وفيه تعطيل وان قالوا ازلى قلنا هل اقتضى ذلك
ازلية العالم ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا وان قالوا لا بطلت
شبههم اقول لما فرغ عن اثبات المذاهب ودفع شبههم شرع
فى قطع شبههم بالكلية وهو فى الحقيقة جواب ثالث عن الشبهة التى
مرت وقال ثم نقول الى آخره تقريره ان يقال لهم هل تعلق
وجود العالم او وجود اجزائه بذات الله تعالى او بصفة من صفاته
اى صفة كانت ام فلا بد لكم من ان يقولوا نعم اولا فان قالوا لا
فقد عطلوه اى تركوا صانعه الله تعالى لاندح وجود العالم واجزائه
من غير الله تعالى وانه نقض مذهبهم وكفر ايضا وان قالوا نعم فنقول
لهم فما به وجود العالم سواء كان صفة او ذاتا قديم ام حادث
فلا بد ان يختار احدهما فان قالوا حادث فقد افتقروا ان وجود
العالم ليس من الله تعالى وفيه ايضا اخراج صانعية الله تعالى عن
كونه خالقا لان ذلك الحادث ايضا من اجزاء العالم لانه صفة قائمة

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وتقرير الثانى ان يقال لا نسلم ان ثبوت
التكوين فى الازل يستلزم ثبوت المكون فيه وانما يلزم ذلك ان
لو كان التكوين فى الازل ليكون العالم موجودا فى الازل
وانه ممنوع بل التكوين فيه ليكون العالم موجودا وكائنا
فى وقت وجوده وتكوينه وايجاده من الازل الى الابد باق
فيتعلق به وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه
الازلى الابدى وتمثيلكم بالضرب مع المضروب باطل لان
الفرق بينهما واضح اذ الضرب عرض لا يبقى الى وقت وجود
المضروب حتى يتقدم على المضروب والتكوين معنى قائم بذات
الله تعالى ولا يكون عرضا فيبقى وقت وجود المكون ولعله الى
الابد والتغير يلزم فى المكونات لا فى التكوين وهذا ايضا راجع
الى منع اللزوم اى لا نسلم ان التكوين لو كان قديما لزم قدم
المكون قوله لان التكوين بلا مكون كالضرب بلا مضروب قلنا
لا نسلم ان التكوين مع المكون مثل الضرب مع المضروب وسنده
ما بينا ونظير هذا فى الحكميات القتل فانه لما كان فعلا يزهق
بسببه الروح عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمى من انسان
ثم مر السهم واصاب المرمى اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام
ان ذلك من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد للحال انه
فى المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا يظهر تعلق
احكام القتل بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ وكفر
كفارة القتل جاز وان كان المرمى اليه بعد حيا فكذا هذا وهذا
ايضا كعلمه وارادته وقدرته فكما لا يلزم من قدم العلم والارادة

بذات الله تعالى وايضا لو كان حادثا لافتقر الى محدث وذا الى
آخر وهلم جرا فيتسلسل او يدور وكل واحد منهما باطل فحدوثه
ايضا يكون باطلا لان بطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وان
قالوا قديم فنقول لهم هل يقتضي قدمه قدم العالم ام لا فلا بد
من الجواب باحدهما فان قالوا نعم يقتضي قدم العالم فقد تركوا
مذهبهم وكفروا ايضا لانهم متفقون لنا وقايلون معنا بان العالم
حادث ومحدثه ازلي وان قالوا لا يقتضي قدمه قدم العالم
بطلت شبهتهم بالكلية لانهم ح يقرون تقدم ما تعلق به وجود
العالم وعدم قدم العالم فنقول اي جواب لكم في هذا الشيء
الازلي مع عدم ازلية العالم فهو جوابنا في ازلية التكوين
والايجاد مع عدم ازلية المكون فالحاصل ان هذا السوال الذي
اوردوا علينا يكون مشترك الالزام عليهم ايضا فان قيل نختار ان
وجود العالم متعلق بصفة حادثة قولكم وفيه ايضا تعطيل الصانع
لان ذلك الحادث من اجزاء العالم قلنا لا نسلم انه من اجزائه
بل هو صفة الله تعالى وصفته ليست غير ذاته حتى يلزم
ما ذكرتم قلت هذا افحش من تعطيل ان الصانع موجد
للعالم لانه ح يلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث
وانه بين البطلان عندنا وعندكم قال على ان الاشعري
يقول تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان تكوينا وهو
ازلي فيكون تناقضا اقول ما مر قبيل هذا نقض وارد وجواب
الزامي على المذهبين اعني المعتزلي والاشعري وهذا مخصوص بالاشعري
قوله على بمعنى مع يعني مع الاجوبة السابقة جواب آخر وتقريره ان
يقال ان وجود العالم عند الاشعري بخطاب كن في قوله تعالى انما

اي قدم ما تعلق به وجود العالم

عند

قولنا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فح يتعلق وجود العالم
بخطاب كن وكل ما يتعلق به وجود العالم فهو التكوين فينتج ان
خطاب كن يكون تكوينا بيان الكبرى والصغرى ظاهر وخطاب ازلي
قائم بذات الله تعالى لانه كلام وهو ازلي عنده ايضا والمكونات جواهر
واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى فح نقول ان تكوين الله
تعالى ازلي قائم بذات الله تعالى والمكونات ليست بازلية ولا قائمة
بذات الله تعالى فينتج ان التكوين غير المكون بيان الصغرى والكبرى
ايضا ظاهر فح يكون قوله متناقضا قوله ~~يكون تناقضا~~ بيان التناقض
من وجوه اربعة الاول انه قال التكوين عين المكون فيما تقدم
من مذهبه ويلزم من قوله ان وجود العالم بخطاب كن فكان
خطاب كن تكوينا ان التكوين غير المكون فيلزم من قوليه ان التكوين
عين المكون التكوين ليس بعين المكون وانه تناقض ظاهر لوجود
شرايط التناقض وب انه يلزم مما تقدم ان التكوين حادث ومن
قوله ان خطاب كن الذي هو التكوين انه قديم فيلزم ايضا التكوين
قديم التكوين ليس بقديم وانه تناقض ظاهر ايضا وح انهم يقرون
بان العالم يتعلق وجوده بشيء ازلي وهو خطاب كن مع ان ذلك الازلي
لا يقتضي ازلية العالم واذا كان كذلك بطل شبهتهم التي هي ان التكوين
لو كان ازليا لكان المكون ازليا فاللازم باطل والملزوم مثله لانه
ح يتحقق ان ذلك الازلي هو خطاب كن لا يقتضي قدم العالم فكذلك
قدم التكوين الذي يدعي انه وراء خطاب كن لا يقتضي قدم المكون
وشبهتهم ما كانت الا ان التكوين اذا كان قديما يقتضي قدم المكون
فحاصل هذا انه يلزم من سواله ان قدم التكوين يستلزم قدم
المكون ومن اقراره ان خطاب كن لا يستلزم قدم المكون تناقض

كن م

لان التكوين كلام وهو ازلي قديم فيكون التكوين قديما

الذي صح

ظاهر فعلى هذا التقدير الذي بينا يجوز ان يحمل قوله على ان عند الاشعري
على انه جواب رابع عن الشبهة التي اوردوها غير انه مخصوص باحد
الفريقين وهو الاشعري فح يكون ايضا مشترك الالزام اي فنقول
ان قدم التكوين لو كان مستلزما لقدم المكون يلزم عليكم ايضا ان
خطاب كن يستلزم العالم وليس فليس وعلى انه جواب عن اصل
مذهبهم فان قيل نسلم ان وجود العالم متعلق بخطاب كن ولا كن
لا نسلم ان خطاب كن يكون تكوينا حتى يلزم ما ذكرتم من التناقض
لانه ح لم يتحد الموضوع اذ الموضوع ح في احد القضيتين التكوين
وفي الاخرى خطاب كن يلزم التناقض قلنا التكوين عبارة عما
يتعلق به وجود المكون والايجاد عبارة عما يتعلق به الوجود
والحال عندهم قد تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان ح تكوينا
وايجادا بالضرورة فمن اعطى الحقيقة وانكر الاسم كان مناقضا ولو
لم تكن هذه المذكورات متناقضة فلا تناقض في عالم الله تعالى
اصلا وعد المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري ود ان
التكوين اذا كان عين المكون يلزم ان لا يكون قائما بذات الله تعالى واذا
كان التكوين هو خطاب كن يلزم ان يكون قائما بذات الله تعالى
فيلزم ان يكون قائما بذاته وان لا يكون قائما بذاته وانه تناقض
ظاهر ايضا قال **فصل** صانع العالم اوجده باختياره اذ من
لا اختيار له فهو مضطر مجبور فيكون عاجزا ولا اختيار بدون
الارادة وهي صفة توجب تخصيص المفعولات بوجه دون
وجه ووقت دون وقت اذ لولاها لما كان وقت اولى من
وقت ولا كمية ولا كيفية اولى مما سواهما اذ القدرة تاثيرها
في الايجاد وذا لا يختلف باختلاف الاوقات والدليل عليه قوله

تعالى

تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد اقول من جملة الصفات
الثبوتية الارادة وهذا الفصل مشتمل على انه تعالى مختار لا موجب
بالذات وانه تعالى مريد لا مضطر فح لا بد ان نبين قبل الشروع
في تقرير المتن ثلثة اشياء احدها بيان معنى الارادة وثانيها بيان
معنى كونه موجدا بالاختيار وثالثها بيان معنى كونه موجبا
بالذات اما بيان معنى الارادة فلما ياتي واما الموجد بالاختيار فهو
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك مثاله الحركات الارادية الصادرة
عن الاشخاص المريدة وانه بين واما الموجب بالذات فهو عبارة
عن شيء مؤثر في آخر بحيث يكون صدور الآخر منه ضروريا
سواء اراد ذلك المؤثر او لم يرد كاحراق النار للخشبة اليابسة
فان النار اذا وصلت الخشبة المذكورة تحرقها لا محالة سواء
تعلق بها الارادة او لم تتعلق اذا عرفت هذا فنقول اتفق
المسلمون على ان صانع العالم اي الله تعالى اوجد العالم باختياره
يعني انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات ومعناهما
ما مر خلافا للفلاسفة فانهم يقولون ان صدور افعال الله تعالى
على سبيل الايجاب فهو موجب بالذات دليلنا انه تعالى لو لم
يكن مختارا اي لو لم يثبت له اختيار لكان مضطرا مجبورا لانه
ح وقع الفعل منه شاء او لم يشاء لانه لا واسطة بين الاضطرار
والاختيار وكونه مضطرا مجبورا يستلزم كونه عاجزا وكونه
تعالى عاجزا محال فكذا كونه مضطرا ومجبورا يكون محالا
واذا كان هذان الامران محالين يكون عدم اختياره ايضا
محالا فثبت انه تعالى اوجد العالم باختياره وهو المطلوب
بيان الملازمة وبطلان التالي كلاهما ظاهر والاختيار مسبوق

بالارادة لان الارادة جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل بالطبع
اذ الارادة عبارة عن حالة ميلانية الى احد الطرفين اللذين
هما الترك والفعل والاختيار عبارة عن هذه الحالة الميلانية
مع الترجيح والتصميم فح تكون الارادة سابقة عليه فلابد ايضا من
ثبوت الارادة لله تعالى لان الاختيار ثابت لله تعالى كما مر وثبوته
مستلزم لثبوت الارادة فيلزم ان يكون الارادة ثابتة لله تعالى
ولما كان التعريف للارادة غير صادق على ارادة الله تعالى اذ
اطلاق الميلان على الله تعالى محال عرفها المصنف رحمه الله بوجه
آخر وهو ان الارادة صفة توجب تخصيص المفعولات بوجه
دون وجه اى يرجح تخصيص بعض المفعولات على وجه مخصوص
اى على صورة مخصوصة وهيئة مخصوصة كصورة الانسان
مثلا انها جسم طولانى ماش بالقدمين ويرجح بعضها على وجه
غير ذلك الاول كصور الحيوانات التى تمشى على الاربع وصور
الحيوانات التى تمشى على البطن وغير ذلك وايضا توجب تخصيص
بعض المفعولات فى وقت خاص كوجود نوح عليه السلام فى
الزمان المتقدم ويرجح وجود بعضها فى وقت آخر كوجودنا
فى هذا الزمان ووجود زيد المعدوم بعد هذا الزمان فقوله صفة
جنس يشمل جميع الصفات من المحدودة وغيرها وقوله توجب
الى آخره فصل قريب يميزه عن غيره اذ لولاها اى لو لم تكن
الارادة ثابتة لله تعالى لم يكن وقت مخصوص لوجود شئ
اولى من وقت آخر كاليوم مثلا لوجود زيد ليس اولى من
الامس لوجوده وكذا ايضا ليس كمية مخصوصة ولا كيفية
مخصوصة اولى مما سوى هذه الكمية المخصوصة والكيفية

المخصوصة

المخصوصة والكمية خصلة منسوبة الى الكم ويقال بالفارسية للكمية چندى
وللكم چند والكم عبارة عن الاعداد والمقادير وغير ذلك من الاعراض
التى تقبل القسمة لذاتها والكيفية خصلة منسوبة الى الكيف ويقال لها
بالفارسية چه كونكى والكيف چه كونه والكيف عبارة عن الالوان والاضواء
وغير ذلك من الاعراض التى لا تقبل القسمة لذاتها مثلا ليس تحقق جسم
زيد بمقدار ذراع اولى من تحققه بمقدار ذراعين وكذا تحققه باللون
الذى هو البياض مثلا ليس اولى من تحققه باللون الذى هو السواد
فحاصل هذا الكلام ان مخصص هذه المفعولات بوقت مخصوص دون
وقت آخر ومخصصها بكمية مخصوصة دون كمية اخرى ومخصصها
بكيفية مخصوصة دون كيفية اخرى ليس ذاته تعالى لان نسبة
جميع المقدورات الى ذات الله تعالى متساوية وليس ذات المقدور
لان نسبة الازمنة الى جميع المقدورات ايضا على السوية لتساوى اجزاء
الزمان فى الماهية ونسبة الكميات والكيفيات الى جميع المقدورات
على السوية وليس العلم ايضا لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو
عليه فى نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشئ استحال ان يكون مستتبعا
وليس ذلك المخصص القدرة لان القدرة من شأنها التاثير فى صحة وجود
المقدور وذا اى التاثير فى صحة وجود المقدور لا يختلف باختلاف
الاوقات اى لا يقتضى اختصاص مقدور دون آخر بوقت دون
آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة وايضا
ان شأن القدرة التاثير وشأن الترجيح والموجد من حيث موجد
غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح
والموقوف غير الموقوف فالقدرة غير الارادة فلا تخصيص
ايضا بسبب القدرة فاذن لابد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها

اختص بعض المقدورات بالوجود وبأوقاتها المخصوصة بها وتلك
الصفة هي الارادة فلابد من ثبوتها والا لزم الترجيح من غير مرجح
وانه محال ببديهة العقل قال المصنف رحمه الله في شرحه ولم ار د بقولي
في العملة اذ القدرة تأثيرها في الايجاد وذا الاختلف باختلاف الاوقات
ان الوجود بالقدرة لا بالايجاد كما يزعم الاشعرية بل المراد به ان لا
تأثير للقدرة في تخصيص المفعول بوجه دون وجه وانما تأثيرها
في صحة وجود المقدور ولكن وجود المقدور بالتكوين قيل في كلام
المصنف رحمه الله نظر لانا لا نسلم ان القدرة مؤثرة في صحة وجود
المقدور ومتعلقة بامكان وجوده لان الامكان للممكن بالذات
وما بالذات لا يكون بالغير وايضا ليس تأثير القدرة في الايجاد دلالات
والايجاد هو التكوين وهو صفة قديمة بذات الله تعالى كالقدرة
واحدى الصفتين لا يؤثر في الاخرى وايضا قوله في الشرح تأثير
القدرة في صحة وجود المقدور الى آخره مستدرك اذ المطلوب يتم
بدونه تم كلامه قلت كله مدفوع اما الاول فلانا لا نسلم ان الامكان
للممكن بالذات حتى يلزم ما ذكره لان هذا مذهب الحكماء ولم لا يجوز
ان يكون عند اهل السنة والجماعة امكان الممكن بقدرة الله تعالى وح
يصح قوله وانما تأثيرها في صحة وجود المقدور واما الثاني فلان المراد
من الايجاد هو الوجود مجازا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب
وهذا شايع ذايع كذكر اليد وارادة النعمة وكذكر العين وارادة النبات
في قولنا رعينا الغيث اي النبات الذي يسببه الغيث وغيره
مما يوجب عده سائمة وايضا حذف المضاف الذي هو صحة وامكان
واقام المضاف اليه مقامه وهو وجود المقدور وهو ايضا شايع
كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وقوله تعالى الحج اشهر
معلومات اي اوقات الخ وقرينة المجاز قوله ان الوجود بالقدرة
لا بالايجاد فلو كان مراده من الايجاد نفسه لزم ان يقول ان
الايجاد بالقدرة لا بالايجاد واما الثالث فلانا لا نسلم انه مستدرك قوله
اذ المطلوب يتم بدونه قلنا نسلم انه يتم بدونه لكن لا نسلم انه مستدرك
وانما يكون مستدركا ان لو لم يكن متضمنا لفايدة وهو ممنوع لانه
يعرف ويوضح بهذا القول ان تأثير القدرة في صحة وجود المقدور
لا في تخصيص المفعول بوجه دون وجه وايضا يولد نبوت
المطلوب ونبوت الشي موكدا اولى من نبوته غير موكد فلم
يكن مستدركا اعلم ان قوله اذ لولاها تعليل لمقدر محذوف وهو
انه لابد ان يكون للارادة ثابتة لله تعالى وقرينة الحذف سوق كلامه
من اول الفصل كما قدرناه وان ظاهر قوله يدل على الفرق بين
الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال صاحب الصحائف
ان الاختيار قريب من معنى الارادة وان الفرق بين الارادة وباقي
الصفات ظاهر فلهذا خصصها بذكر الفرق بينها وبين القدرة فان
قيل لا نسلم ان وجود المقدورات في اوقاتها المعينة يحتاج
الى مرجح هو الارادة ولم لا يجوز ان يكون المخصص والمرجح للتخصيص
الحوادث باوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث
مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث في غير
هذه الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين
اجيب عنه بان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل
حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث
ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع
لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا ايضا وحينئذ

يستغني عن المؤثر وانه محال وفيه نظر لانه لقايل ان يقول
ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الوجود في لا يزال
وذلك يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا وفيه تامل فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الحيوة والسمع والبصر والكلام
قلنا الحيوة كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الموجودات والسمع
والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا تعلق له بالايجاد فلا بد له من
الارادة فان قيل لا نسلم ان الكلام لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد
بالحقيقة عند المحققين الا امر كن قلت سلمنا انه كذلك لكن نسبة
امر كن الى جميع الاوقات واحدة كالقدرة يعينها وفيه نظر لانا لا
نسلم ان المخصص والمرجح متعين انه ارادة ولم لا يجوز ان تكون
صفة اخرى غير المذكورات ونحن تلك الصفة اذ يجوز ان يكون
لله تعالى صفات لا نعرفها كما مر قوله والدليل عليه الى آخره اي
الدليل على ثبوت الارادة والضمير المجرور في عليه راجع الى الثبوت
المذكور معنى وتقديرا يدل سوق الكلام عليه لان الكلام السابق
من قوله ولا اختيار بدون الارادة وقوله اذ لولاها الى آخره يدل
على ثبوتها تمسك لنا على اثبات الارادة وهو قوله تعالى يفعل الله ما
يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى ان اراد ني الله بضر هل هن كاشفات ضره او
اراد ني برحمة هل هن ممسكات رحمته وغير ذلك من الايات
الواردة على هذا النهج فان كلها يدل على ان لله تعالى ارادة
لانه يستحيل ان يكون الله تعالى مريدا ولا ارادة له كما يستحيل
ان يكون عالما ولا علم له وسميعا ولا سمع له وحيا ولا حيوة له وغير
ذلك كما بيناه في مسئلة الصفات اعلم ان في عبارة المصنف رحمه الله

تسامحا لانه لما اثبت الارادة اولا بالدليل العقلي ينبغي ان يقول
ولان قوله تعالى يدل ثبوتها قال فيبطل به قول الكعبي والغلا
بيغة في انكار الارادة اقول لما فرغ من اثبات الارادة لذات الله تعالى
شرع في بيان بطلان مذهب الخصوم فقال فيبطل به اي بالدليل
الذي مر ذكره قول الكعبي وهو شخص من المعتزلة يقال له ابو
القاسم محمد بن البلخي الكعبي فانه يقول ان الله تعالى لا يوصف بالارادة
على الحقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل اراد الله كذا فالمراد اما
ان يكون فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه
فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان فعل غيره
فمعناه انه امر به فلم لا يكون الارادة حقيقة في ذات الله تعالى
وشبهتهم ان الارادة الحقيقية هي الشهوة فلو كان الله تعالى مريدا
لكان شهويا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة وبطلان
اللازم ظاهر فنقول لا يجوز ان تكون الارادة عبارة عن فعله اذا كان
فعل نفسه لانها لو كانت هي الفعل والفعل والمفعول عندهم
واحد لكانت الارادة هي الفعل الذي هو المراد فكان السواد
ارادة وكذا البياض والحركة والسكون وغير ذلك من المرادات
وهذا بين البطلان وكذا لا يجوز ان يكون امرا اذا كان فعل غيره
لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فلو كانت
الارادة امرا لكان معنى الآية ولو امر ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا وهذا فاسد من وجهين احدهما يؤدي الى انه تعالى
لم يأمر من لم يؤمن فاذا لم يكن الشخص بترك الايمان عاصيا
وانه ظاهر البطلان وثانيهما ان كل من امنه ينبغي ان يكون
مؤمنا والحال انا رأينا كثيرا ممن امنه ولم يؤمن فكان فيه

المشية صفة واحدة ازلية حادثة في ذاته متعددة على عدد مراداته
وعندنا هو مريد بجميع مراداته بارادة واحدة قديمة قائمة

بذاته اقول الارادة والمشية لفظان مترادفان دالان على معنى
واحد وهو الذي بيّنا عند المتكلمين ولم نفرق بينهما احد منهم كالانسان
والبشر والليث والاسد الا عند الكرامية فانهم يزعمون ان المشية غير
الارادة ولم يبينوا معناها وانها صفة واحدة ازلية قائمة بذات الله تعالى
من حيث حدثت وارادته تعالى حادثة في ذات الله تعالى متعددة
وكثيرة على عدد مراداته يعني يتعدد ارادته تعالى وتكثر بحسب تعدد
مراداته وبحسب كثرتها وحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو
المراد بها ثم يتعقبها حدوث المرادات بها ومذهبهم باطل لانه مخالف
لاقاويل السلف وخروج عن الاجماع ولانا بيّنا ان ذاته تعالى لا يقبل
الحوادث فلا تكون ارادته حادثة في ذاته وعندنا ذات الله مريد
بجميع مراداته بارادة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعلق وجود مرادات
الى ارادته الازلية وقت وجوده والتغير في المرادات او التعلقات
لا في الارادة التي هي الصفة الحقيقية لانها لو كانت حادثة لا يخ اما ان حدثت
باحداث الله تعالى او حدثت هي بنفسها او حدثت باحداث غير الله تعالى
والاقسام باسرها باطلة فكذا حدوثها اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان
الاقسام فالاول انه لو احدثها الله تعالى فاما ان احدثها بارادة او بغير
ارادة فان احدثها بغير ارادة يكون ذاته محبورا مضطرا وانه محال لما
بيّنا وايضا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع الحادثات فتعطلت الارادة وان
احدثها بارادة اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاولى وكذلك في الثالثة
والرابعة الى ما لا يتناهى فيلزم اما التسلسل او تعطيل الصانع
وكلاهما محال واما الثاني فلانها لو جاز حدوثها بنفسها لجاز في

تناقض وكذب وذلك محال فدل ان ما قال باطل واجيب
عن شبهته بانا لا نسلم انه الارادة مطلقا هي الشهوة بل الشهوة ارادة
مخصوصة وهي ارادة شيء فيه نفع اما لذة او غيرها والله تعالى
يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا تكون اراداته اشتهاء فان قيل هذه
الآي التي ذكرتم لاثبات الارادة تدل على ان الله تعالى مريد ولا تدل
على انها حقيقة في ذات الله تعالى فكيف يمكنكم الاستدلال بها على
بطلان قول الكعبي قلت الاصل في الكلام الحقيقة ما دام حمله
عليها ممكنا وههنا حمله على الحقيقة ممكن فيحمل عليها وحينئذ
المطلوب وكذا يبطل قول الفلاسفة بالدليل الذي مر ذكره
وهم طايفة يعتنون بالحكم العقلية ويتكلمون في الموجودات
الطبيعية والالهية بالمناهج المنطقية فانهم ينكرون وجود الارادة
وقيامها بذات الله تعالى كما في سائر الصفات ويسلمون انه لو
تعلقت ارادته بشيء لا يخ اما ان تعلقت لغرض او لا لغرض وكلاهما
باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانها لو
تعلقت لغرض لكان مستكملا لغيره وانه محال وان لم يتعلق
لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال ايضا اجيب عنه بان
يقال كم لا نجوز ان يريد لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح
قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن اراده تعالى موجبة
للتعلق بايجاد ذلك الشيء لذاتها وهو ممنوع اعلم ان الدليل
الذي ذكرنا يكون حجة على الفلاسفة اذا كانوا قائلين بكلام
الله تعالى وبان صدور جميع الموجودات من الله تعالى واما اذا
كانوا غير قائلين بكلامية الله تعالى وبصدور جميع الموجودات
منه فلا قال وهي والمشية واحدة عندنا خلافا للكرامية فعندهم

غيرها ايضا من الحادثات فبطلت دلالة نبوت الصانع وهو باطل
ايضا واما الثالث فلانها لو اتحدتها غير الله تعالى فلا يخلو ذلك الغير
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القديم وانه
محال وان كان حادثا وهو اما ان حدث بنفسه او بغيره فيلزم
ايضا اما تعطيل الصانع او التسلسل وكلاهما ايضا باطل فقوله
فعندهم اى عند الكرامية تفريع على قوله عندنا واحدة خلافا
للكرامية وقوله وعندنا عطف عليه قال وقول بعض المعتزلة مريد
بارادة حادثة لا في محل وقول الكرامية بارادة حادثة
في ذاته يبطل بما ذكرنا في مسئلة الكلام اقول ذهب ابو الهذيل
العلاف وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم من المعتزلة الى ان الله
تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية الى انها حادثة
في ذات الله تعالى وكلا المذهبين باطل الذي ذكرنا في مسئلة الكلام
فنبين ههنا ليسهل للمتعلم فنقول اما بيان بطلان مذهب المعتزلة
فلانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت عرضا وقيام العرض
بنفسه محال ولئن سلمنا انها ليست بعرض لكن نقول صفة
وقيام الصفة بنفسها ايضا محال ولانها لو قامت لا في محل لم
يكن اتصاف ذات الله تعالى اولى من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى
وجميع الموجودات في العالم مريدين بتلك الارادة وهو محال
وقد مر هذا الدليل في بحث الكلام واما بيان بطلان مذهب
الكرامية فلانها لو كانت حادثة في ذاته تعالى لكان ذاته تعالى
محلا للحوادث واذا كان محلا للحوادث لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فيكون ذاته تعالى حادثا
وانه باطل قال فصل صانع العالم حكيم لان الحكمة

ان كانت العلم فهو عالم لم يزل ولا يزال بالكليات والجزئيات
وان كانت الاحكام للمفعولات فهو موصوف بها في الازل
اذ التكوين ازلي وعند الاشعري ان اريد بها العلم فهي
ازلية وان اريد بها الفعل فلا اذ التكوين حادث عنده اقول
ومن جملة الصفات الثبوتية لله تعالى الحكمة واثباتها موقوف على ان
معنى الحكمة لغة واصطلاحا اما اللغة فمقول اختلف في ذلك اهل
اللغة فقال بعضهم الاعرابي الحكمة العلم والحكيم هو العالم يقال حكم
الرجل يحكم اذا تناهى في علمه وعقله ومنه سمي القاضي حكما وحاكما
لعلمه وعقله وقال الآخرون الحكيم هو المحكم للشيء فعيل بمعنى
مفعل كاليم بمعنى المولم وقيل الحكمة معرفة الاشياء بحقايقها
ووضعها مواضعها فان كانت شاملة على العلم والفعل جميعا فمن
جعل الحكيم علما جعل ضدها جهلا ومن جعلها فعلا جعل ضدها
سفها واما اصطلاحا فعندنا الحكمة في الفعل كما له عاقبة حميدة
وضدها السفه وهو ليس كذلك وقالت الاشعرية الحكمة في الفعل
وقوعه على وفق فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد
فاعله وخالفت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما
لغيره والسفه عكس ذلك اذا عرفت هذا فنقول صانع
العالم يوصف بالحكمة فيقال انه حكيم لانها لا تخلو اما ان تكون هي العلم
او احكام المفعولات واما ما كان يصح ان يطلق على الله تعالى انه
حكيم اما اذا كانت علما فهو متصف بها لان الله تعالى عالم في
الازل والابد والازلي ما لا ابتداء له والابدي ما لا انتهاء له
وهذا معنى قول المصنف عالم في لم يزل اي في الازل
ولا يزال اي في الابد بالكليات والجزئيات والكلي ما لم يكن

نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه اى يكون مفهولا على
كثيرين كمفهوم الانسان مثلا فانه يصدق على جميع افراده
والجزئى ما يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه
اى لا يكون مفهولا على كثيرين كالمشخصات فى الخارج مثل
زيد وعمرو وخالد وغيرهم فالحاصل ان الله تعالى عالم
فى الازل والابد وعالم لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات
عند جمهور اهل الملة لانه لو لم يكن عالما لها لكان جاهلا
وانه محال على الله تعالى لانه صفة نقص وهو من امارات
الحدث فيجوز ان يوصف بالحكمة وهو المطلوب وقال بعض
الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الكليات على الوجه الكلى ولا يعلم
الجزئيات على الوجه الجزئى بل يعلم الجزئيات على الوجه
الكلى لان الجزئيات فى معرض التغير والعلم ايضا فى معرض
التغير لان العلم تبع المعلوم والتغير على الله تعالى محال فعلمه
بالجزئيات على وجهها يكون ايضا محالا مثلا لو علم دخول زيد
فى الدار فبعد خروجه منها ان بقى هذا العلم اى العلم الذى
تعلق على انه فى الدار فقد لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير
فالعلم بالوجه الجزئى ان يتعلق باحد الازمنة الثلاثة والوجه
الكلى ان يعلم لجميع اوصافه من انه انسان قصير كاتب عالم
ابيض زوجى ابن فلان لانه متغير باحد الازمنة الثلاثة بانه
واقع او وقع او سيقع وايضا يعلم ان كسوف القمر جزئيا يعرض للقمر
عند كونه فى اول الحمل ثم زالها وقع هذا الكسوف فى زمان معين
ولم يكن له احاطة بانه وقع ام لا واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة
بان التغير فى تعلق العلم بالمعلوم وهو صفة نسبية بين العالم

والمعلوم والتغير فى النسبة لا يوجب التغير فى الذات ولا شئ
من الصفات الحقيقية والحواب القاطع عن مادة الشبهة
ان الله تعالى منزه عن الزمان كما بينا فيكون نسبته الى جميع
الازمنة على السوية ويعلم احوال الازمنة بالنسبة الى الزمانيات
بان هذا ماض وان هذا حاضر وان هذا مستقبل فى لا يتغير ازلا
وابدا واما اذا كانت احكاما للمفعولات فهو ايضا متصف بها
لان احكام المفعولات من متعلقات التكوين والتكوين ازلى
فيكون احكام المفعولات ايضا ازلية والمراد من قول المصنف
اذ التكوين ازلى ما ذكرنا لا ان احكام المفعولات عين التكوين
ولانه لو لم يتصف بها لكان متصفا بنقيضها الذى هو النقص
وانه محال على الله تعالى وعلل بعض الشارحين على انه تعالى
متصف باحكام المفعولات بان الفعل هو التكوين وهو ازلى
لما مر وفيه نظر لانا نسلم ان احكام المفعولات هو الفعل لكن
لا نسلم انه عين التكوين بل هو متعلق بالتكوين والمتعلق غير
المتعلق فلا يكون عين التكوين فالحاصل ان الله يكون معنى الحكمة
العلم او احكام المفعولات بالدلائل التى مر ذكرها وعند الاشعرى
ان اريد بها اى ان اريد بالحكمة العلم يعنى ان كان المراد بالحكمة
العلم فهى ازلية قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو موصوف
بها فى الازل لان العلم عندهم ايضا ازلى قائم بذات الله تعالى
وان اريد بالحكمة الفعل اى احكام المفعولات فلا تكون صفة ازلية
قائمة بذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى موصوفا بها فى الازل لان
التكوين ومافى صفات الفعل حادث عنده عند قائم بذات
الله تعالى كما مر فى بحث التكوين فان قيل الترديد على

مذهب الاشعري باطل لانه يقول اصل الحكمة العلم فح
لا يكون فعلا كما قال ابو بكر بن فورك ان اصل الحكمة العلم
عند الاشعري قلنا انما قسم الاشعري الجواب بالترديد لانه
عرف اختلاف اهل اللغة في انها فعل ام علم فتردد ايضا
بينهما لذلك وايضا قال الحكمة في الفعل كذا كما مر لاختلاف اهل
اللغة ايضا اعلم ان ايراد هذا الفصل مكرر لا فايدة فيه لان
الحكمة ان كانت علما فقد علم مما مر من بيان انه تعالى عالم
وان كانت فعلا فقد علم ايضا في بحث التكوين اللهم الا ان
يقال ان ما مر يبين على الاجمال وههنا على التفصيل فلا
يلزم التكرار او الا ان يقال اذا كانت فعلا لم يعلم من بحث
التكوين لانه التكوين كما قررناه فلم يلزم من ذكره التكرار
قال رؤية الله تعالى بالابصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم
الجنة جائزة عقلا واجبة سمعا فيرى لا في مكان ولا في جهة ولا اتصال
شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى وغير ذلك من
امارات الحدث وزعمت المعتزلة والزيدية من الروافض
والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته
لانه لا بد لها من مقابلة بين الرائي والمرئي وثبوت مسافة
مقدرة بينهما بحيث لا يكون بعدا بعيدا ولا قربا قريبا واتصال
شعاع عين الرائي بالمرئي وكل ذلك مستحيل واعترفت عامة
المعتزلة بانه يرى ذاته لكن لا يرى ذاته وانكرت طائفة
منهم انه يرى ويرى ذاته ولنا ان موسى عليه السلام سال
ربه الرؤية ولا يظن به انه سال ما محال عنده وكان
دليلا على انه اعتقده جائز الرؤية فمن استحال رؤيته

فقد

فقد نسب موسى عليه السلام الى الجهل به تعالى وهو كفر ولانه تعالى
ما عاتبه وما ايأسه بل علق بشرط ممكن وهو استقرار الجبل
ولا يعلق بالممكن الا ما هو ممكن الثبوت وقوله تعالى لن تراني يقتضي
نفي الوجود لا الجواز اذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب لست
بمرئي او لا تصح رؤيتي الا يرى ان من كان في كمه حجر وظنه انسان
طعاما وقال له اعطنيه لآكله كان الجواب الصحيح ان يقول انه
لا يؤكل اما اذا كان طعاما صح ان يقول المجيب انك لن تاكله
على انه يجوز على الانبياء الريب في امر يتعلق بالغيب فيحمل على
ان ما اعتقده جائز ولكن ظن اما اعتقد جوازه ناجز فيرجع
النفي في الجواب الى السؤال وقد سالها في الدنيا فينصرف النفي
اليها اذ الجواب يكون على قضية الخطاب ولانه تعالى اخبر عن
التجلي للجبل وهو عبارة عن خلق الحيوة والرؤية فيه حتى
يرى ربه اقول لما فرغ من اثبات وجود ذات الله تعالى ووجوب
وجوده ووحدانيته وتنزيهه عن التشبيه والتمثيل من اثبات صفاته
شرع في بيان انه تعالى جائز الرؤية ووقوعها واذا علمت ذلك فاعلم
ان الناس اختلفوا في جواز رؤية الله تعالى فقال اهل الحق اي
اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى ان رؤية الله تعالى بالابصار
اي بالاعين لا بالنظر الفكري او بالتخيل الحسي الباطني بل ينكشف
انكشاف البدر المنير للمؤمنين لا للكافرين في الآخرة لا في الدنيا
بعد دخولهم الجنة اي بعد دخول المؤمنين الجنة لا قبله جائزة
اي ممكنة لا محالة عقلا اي من جهة الدليل العقلي واجبة سمعا
اي من جهة الدليل السمعي قوله رؤية الله مبتدأ جائزة خبره
وواجبة خبر بعد خبر وقوله عقلا وسمعا منصوبان على التمييز

والوجوب ههنا يحتمل معنيين احدهما انه تاكيد التحقيق والوجود
كما يقال ان علم الله تعالى واجب الوجود اى متحقق الوجود
لا محالة وثانيهما انه الوجوب المتعارف الذى ثبت بدليل قطعى شبهة
وهو الخبر الواحد والعام المخصوص والاية المؤولة ولا تكفر
جاحده بل يفسق فمعنى قوله واجبة سمعا انها متحققة وواقعة
لا محالة بالدليل السمعى او واجب اعتقادها بالدليل السمعى
ولا يكفر جاحده ولكن يفسق وينسب الى الفسق ومعنى والعقل
ما مر فنرى اى الله تعالى منزها عن امارات الحدث من المكان
والجهة والاتصال شعاع عين الرائى اليه ومعناها ما مر وثبوت
مسافة بين الرائى وبينه تعالى بحيث يكون قريبا او بعيدا او غير
ذلك من عدم كونه غاية البعد وعدم كونه غاية القرب وعدم
كونه غاية الصغر وعدم كونه غاية اللطافة وكونه مقابلا
لعين الرائى وعدم الحجاب بين الرائى وبينه تعالى وكل ذلك
من امارات الحدث فلا يليق لذات الله تعالى وقالت المعتزلة
وهم الطايفة التى مر بيانها والزيدية من الروافض وهم اصحاب
زيد بن على بن الحسين القايلون بامامته وامامة كل من كان
فيه ست خصال العلم والزهد والشجاعة والخروج ظاهرا وان
يكون من اولاد فاطمة رضى الله عنها حسينيا كان او حسنيا والفلانية
وبيانها مر والخوارج وهم طايفة يكفرون الصحابة وبالخصوص
يكفرون عليا بان قالوا الصحابة ردوا الكتاب ويبغضون عليا
ويحبون ابا بكر رضوان الله عليهم اجمعين ان رؤية الله تعالى غير
جايزة ولا يراه احد لا فى الدنيا ولا فى الاخرة وبين المصنف
رحمه الله استدلالهم بقوله ان فى العقل الى آخره تقريره ان يقال

ان يقال ان الرؤية فى الشاهد موقوفة على سبعة اشياء احدها كون
الشئ المرئى مقابلا للرائى كالجسم الحاذى للرائى او كونه فى حكم المقابل
له كالاعراض القايمة بالجسم المقابل وثانيها ان لا يكون الشئ المرئى فى غاية
القرب عن الرائى وثالثها هو ان لا يكون الشئ فى غاية البعد منه ورابعها
هو ان لا يكون الشئ المرئى فى غاية الصغر وخامسها هو ان لا يكون الشئ
المرئى فى غاية اللطافة وسادسها ان لا يكون بين الشئ المرئى والرائى
حجاب مانع من الابصار وسابعها اتصال شعاع عين الرائى بالمرئى
والمصنف رحمه الله بين بعضها واهمل بعضها وكل ذلك محال على
الله تعالى فى العقل فالرؤية ايضا تكون محالة فى العقل لان الموقوف
على المحال اولى ان يكون محالا ولانه لو كان مرئيا لكان شبيها بالمرئيات
وانه محال فكذا رؤيته واستدلوا ايضا بقوله تعالى لا تدركه الابصار فانه
تعالى تمدح باستناء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية
كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته العلى فى سياق الآية وسياقها فكان
حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللائى هى الصفات الكمال
وبنفى ما لا يليق بصفاته وفى اثبات ما ينافى ازالة التمدح واثبات النقص
فكان اثبات الرؤية نقصا وانه محال على الله تعالى واعترفت عامة
المعتزلة ان الله تعالى يوا ذاته انى يجوز ان يكون الله تعالى رائيا ذاته
وقال طايفة منهم انه لا يجوز ان يرى شيئا من الاشياء ولا يرى ذاته
ايضا ولنا قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر
اليك الآية ووجه الاستدلال من هذه الآية على اربعة اوجه احدها
ان موسى عليه السلام سال ربه الرؤية فلو لم يكن الرؤية جايزة
لكان سؤاله عليه السلام اما جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها واما
عبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء محال والمصنف رحمه الله

لم يبين احد الشقين وهو العبث لظهوره وبين عدم استحالتها
بقوله ولا يظن الى آخره تقريره ان يقال ولا يظن بهذا السوال ان موسى
عليه السلام سال الشئ الذى هو محال عنده عليه السلام لان طلب المحال
لا يليق بواحد من العلماء فانى يليق ممن هو من اكابر الانبياء عليهم
السلام فحينئذ يكون سواله عليه السلام دليلا على انه اعتقد انه تعالى
جايز الروية ومن استحال الروية فقد نسب موسى عليه السلام
الى الجهل بالله تعالى فح يكون كافرا لان نسبة الانبياء الى الجهل كفر
قيل ولقايل ان يقول ان سوال موسى عليه السلام كان على لسان
قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنهم حين اخذ الصاعقة افتهلكنا
بما فعل السفهاء ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان سواله لقومه لقال
ارهم ولم يقل ارنى وكذا فى الجواب ينبغى على هذا التقدير ان
يقول الله تعالى لن يروني ولم يقل تراني فح دلت الآية على
ان سواله لاجله لا لاجل قومه ولئن سلمنا ان السوال لاجل قومه
لكن على هذا التقدير يلزم المحالات المذكورات ايضا لان موسى عليه
السلام ان كان عالما بان الروية محالة لزم العبث وان لم يكن عالما بها
لزم الجهل بعين ما مر فان قيل السوال ليس عن روية ذات الله تعالى
بل عن روية آية وعلامة فحينئذ يكون معنى قوله تعالى ارنى انظر
اليك ارنى آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل بى العلم بطريق
الضرورة واجيب عنه بانه لو كان معنى الآية كذلك لقال ارنى انظر
اليها ولم يقل ارنى انظر اليك لان عند وجود الآية يكون النظر اليها
ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب وايضا لقال الله تعالى فى
الجواب لن آيتى واذا لم يقل كذلك دل على ان معنى الآية سوال

موسى عليه السلام عن روية الذات لا عن روية الآيات ولان معنى
قوله تعالى ارنى انظر اليك لو كان ارنى آية لكان معنى قوله لن ترانى
لن ترا آيتى فح يكون فى كلام الله تعالى خلف لانه اراه اعظم الآيات
حيث جعل الجبل دكا وانه محال على الله تعالى ولقايل ان يقول
ان الريب على الانبياء جايز فح يكون سواله عليه السلام لاجل دفع
الريب لا لانه اعتقد جواز الروية او استحالتها على سبيل البتات
فلا يكون من نسب موسى عليه السلام الى الريب كافرا وايضا دفع
الريب من الانبياء لا يكون عصيانا حتى لا يجوز عليهم السلام وب
ان الروية لو كانت محالة لعاتب الله تعالى موسى عليه السلام
وايأسه لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر
لان السوال عن الامر المحال يوجب العتاب كما عاتب الله تعالى
نوحا حين مسئلة انجاء ابنه من الغرق بقوله انى اعظك ان
تكون من الجاهلين وكما عاتب آدم عليه السلام على اكل الشجرة بقوله
الم انهكما عن تلكما الشجرة بل العتاب فى هذا المقام اولى وابلغ لانه
يودى الى الجهل بربه بخلاف ذلك فانه لا يودى الى الجهل بربه
واما بيان بطلان التالى فايضا ظاهر لان الله تعالى ما عاتب بل علق
الروية بشرط ممكن وهو استقرار الجبل حيث قال فان استقر
مكانه فسوف ترانى وهو ممكن لانه تعالى لما اخبر بقوله
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا كان اندكاكه بجعله تعالى لا انه
اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جايزا ان لا يوجد لو لم
يوجده اذ هو مختار فيما فعله كما بينا فاذا كان اندكاك الجبل
باختياره كان عدمه جايزا وهو استقراره فدل هذا التعليق
ان الروية ممكنة اذ الاصل ان تعليق الشئ بما هو ممكن

وجايز يدل على امكان ذلك الشئ وجوازه كما ان تعليق الشئ
بما هو ممتنع يدل على امتناع ذلك الشئ وكما ان تعليق الشئ بما
هو محقق الوجود يدل على تحقق ذلك الشئ فان قيل لو كان
المعلق عليه الاستقرار وقد حصل لوجب حصول الرؤية وهو
باطل اجماعا قلنا المعلق على نفس الاستقرار هو الرؤية في الزمان
المستقبل فيحتمل ان تحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا
اذ الكلام فيه فان قيل لو كان ما سأل موسى عليه السلام جايزا لاعطى
له ذلك كما اعطى ابراهيم عليه السلام ما سأل من ارآءة كيفية احياء
الموتى قيل في جوابه قد يكون الحكمة في بعض الاحوال المنع وفي
بعضها الاجابة اقول في هذا الجواب نظر لانه اقناعي لا الزامي وقال
الشيخ محمد الدين البغدادي رحمه الله في تصنيف له انما حرم موسى عن
الرؤية لانه اظهر الانانية بقوله انظر قال لن تراني لان الانانية
من اعظم الحجب ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وثبت
على حاله فسوف تراني مع الانانية فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا وخر موسى صعقا فعرف موسى من صعقته ان الانانية
والرؤية متضادتان لا يجتمعان فقلت سبحانك تبت اليك فان قيل
ان الله تعالى ما علق الرؤية باستقرار الجبل في الجملة بل علقها
باستقراره مع قيل التجلي وعند التجلي استقراره محال فلا يتعلق
الرؤية بامر ممكن قلنا قد بينا ان الله تعالى دكه باختياره وارادته
فيجوز استقراره في حالة التجلي وج ما اشار المصنف رحمه الله
اليه بقوله وقوله لن تراني الى آخره بتقريره ان يقال ان الله
قال في جوابه عليه السلام لن تراني فانه نفي وقوع الرؤية ووجودها
لا نفي جوازها فانه لو اقتضى نفي جوازها لقال الله تعالى في

الجواب ليست بمرئي او لا تصح اذ الحالة كانت حالة الحاجة الى
البيان والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان ولهذا زلات
الانبياء عليهم السلام معدودة بالبيان فلما لم يقل ذلك دل انه تعالى
جايز الرؤية لا ممتنع الرؤية الا يرى ان من كان في كمه جرفطة
اي ظن ذلك الجر انسان آخر غير ذلك الشخص الذي في كمه ذلك
الجر طعاما وقال ذلك الانسان الآخر له اي لذلك الشخص في كمه
جر اعطني ذلك الشئ الذي في كمك لآكله كان الجواب الصحيح ان
يقول لا يوكل وانما اذا كان الشئ الذي في كم ذلك الشخص طعاما
يصح ان يقول المجيب انك لن تاكله وفي هذا الاستدلال لان
لقايل ان يقول لا نسلم ان قوله لن تراني يقتضي نفي الوجود فقط
بل يقتضي نفي الجواز ايضا والشاهد ليس بدليل للغايب في جميع
الاحكام ولهذا عدل المصنف رحمه الله عن هذا الاستدلال وتنزل
عنه وقال على انه الى آخره وتقريره ان يقال ولئن سلمنا ان قوله تعالى
لن تراني يقتضي نفي الجواز والوجود معا لكن لا نسلم انه يقتضي ذلك
مطلقا في الدنيا والآخرة بل هو مخصوص في الدنيا اذ يجوز على
الانبياء عليهم السلام الريب اي الشك في شئ يتعلق بالغيب فحمل
سؤاله عليه السلام على ان ما اعتقده من جواز الرؤية في الدنيا
وناجزة اي في الحال يقال طلاق منجز اي طلاق في الحال لا معلق
فيرجع النفي في قوله تعالى لن تراني الى هذا السؤال الذي هو مخصوص
في الدنيا والحال انه سئل في الدنيا فيرجع النفي اليها فيها ايضا اذ الجواب
لا بد ان يكون على قضية السؤال اي ان كان السؤال في الدنيا يكون
الجواب ايضا كذلك وان كان في الآخرة يكون ايضا في الآخرة وان
كان اعم منهما يكون الجواب ايضا كذلك فاذا كان نفي جواز الرؤية

في الدنيا يكون مخصوصا فيها وانه لا يوجب انتفاءها مطلقا لان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم انتفاء مطلق الرؤية لجواز
انتفائها في الدنيا لا في الآخرة وكلامنا فيها وقد انه تعالى اخبر عن
التجلي بقوله تعالى فلما تجلى ربه والتجلي هو خلق الحيوة والرؤية
في الجبل كما حكى ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري انه
قال تجلى الله تعالى خلق الحيوة والرؤية في الجبل حتى يرى ربه
فلا وجه لحمل الآية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا
للجبل واذا كان مرئيا له كان مرئيا للانسان بالطريق الاولى اعلم
ان الدليل الرابع يدل على جواز الرؤية بطريق الالتزام لا بالمطابقة
لانه يدل على وقوع الرؤية في الجبل والوقوع يستلزم الجواز
قال وقال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر
المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين
وحمل النظر على الانتظار المنغص للنعيم في دار القرار سمج
اقول ما مر من الدلائل الاربعة يدل على وجود الرؤية ووقوعه
ويستلزم ايضا جوازها اذا عرفت هذا فنقول من جملة الدلائل
على ان الرؤية واقعة في الآخرة قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به انه تعالى اثبت الرؤية للوجوه
التي فيها العيون الناضرة الا ترى انه وصفها بالنضارة والوجوه هي
التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداه بها الى المنظور
اليه هو ذات الله تعالى فثبت المطلوب لان النظر المسند الى الوجه
المقيد بكلمة الى التي هي حرف الجر لن يكون الا نظر العين والمراد
من قوله النظر المضاف الاضافة المعنوية اي الاسناد والتعلق
لا الاصطلاحية وقوله المقيد مرفوع على انه صفة النظر
وهو

وهو مبتدأ وخبره قوله لن يكون وقوله وقال تعالى عطف على قوله
ان موسى عليه السلام الى آخره وفي عبارته تسامح وقوله وحمل النظر
على الانتظار الى آخره جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال ان
الآية التي استدل النبي بها على جواز رؤية الله تعالى يحتمل تاويلا آخر
وهو ان يكون الى في قوله تعالى الى ربها ناظرة واحد الآلاء وهو
النعمة فيكون المعنى وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها اي منتظرة
وعليكم بيان اولويته تاويلكم حتى يثبت مطلوبكم وتقرير الجواب
ان يقال ان الآية مسوقة لبيان النعم فلو حمل النظر المذكور
على الانتظار المنغص اي المكدر للنعم في دار الآخرة وهي دار
القرار لكان شنيعا اي قبيحا لان الانتظار سبب الغم كما قيل في المثل
السائر الانتظار موت احمر فلا يليق هذا بحال اهل الجنة الا ترى
كيف وصفهم بنضارة الوجوه وذلك وصف من نال النعمة لا وصف
من بعد عنها وانتظر فيكون تاويلنا اولى من تاويل السائل فيصح
المطلوب ولئن عاد السائل وقال وان بينتم بطلان تاويلنا لكن
عندنا تاويل آخر وهو ان المراد الى ثواب ربها ناظرة بحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه فنجيب عنه بان النظر الى الثواب حق لا بد
ان يحمل على رؤية الثواب لان النظر بدون الرؤية لا يكون من البتة
واذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب زيادة
من غير دليل اذ معنى قوله تعالى ح وجوه يومئذ ناضرة الى
رؤية ربها ناظرة وهذا ابلغ واكد لاثبات مطلوبنا قيل وفيه
نظر لانا لا نسلم ان انتظار وصول النعم عند تيقن الوصول
منغص موجب للغم بل هو موجب للفرح ولذا قيل
المأمول من المأكول اجيب بان لذة الانتظار مع تيقن

الوقوع حاصلة في الدنيا فلابد ان يحصل في الآخرة شيء ازيد منه
لانه في معرض الترغيب في الآخرة وليس ذلك الا النظر الى وجهه
الكريم ولقايل ان يقول لانسلم ان النظر يدل على الرؤية ولهذا
يقال نظرت الى الهلال فلم يره وجوابه يعرف بادنى تأمل
قال وكلا تعلق لهم بقوله تعالى لاتدركه الأبصار لانها صيغة جمع وهي
تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب اقول
هذا اشارة الى جواب ما احتج به المخالفون لنا في رؤية الله تعالى وتقريره
ان يقال ان ما ذكرتم من الآية التي تدل على نفي الرؤية مطلقا باطل
لانها اي الابصار صيغة جمع محلى بالالف واللام والالف واللام
قد يفيدان معنى سور الكلية وهو لفظ كل كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا اي كل الانسان في خسر الا الذين آمنوا
والابصار اذا كان موضوعا في حالة الاثبات يفيد العموم مثلا
الابصار يدركه اي كل الابصار يدركه فسلبه اي الجمع بتقدير حذف
المضاف يعني سلب الحكم الذي هو الايجاب يفيد العموم لا عموم
السلب والفرق بينهما ظاهر لان سلب العموم رفع الايجاب الكلي ورفع
الايجاب الكلي سالبة جزئية وعموم السلب سالبة كلية فلم يثبت
مطلوبكم الذي هو السالبة الكلية لا السالبة الجزئية ونحن نقول
بموجب السالبة الجزئية فانا نقول ان جميع الابصار تدركه اذ الكافرون
لا يرونه بل يراه المؤمنون فحاصل الجواب انا اذا قلنا الابصار تدركه
يكون معناه كل الابصار تدركه وهو موجبة كلية في اصطلاح المنطقيين
فاذا رفعنا ذلك الايجاب الكلي وقلنا الابصار لا تدركه يكون معناه
كل الابصار لا تدركه وهو رفع الايجاب الكلي الذي يفيد سلب
الحكم عن بعض الافراد لا عن جميعها لان نقيض الموجبة الكلية التي

مر

مر ذكرها السالبة الجزئية التي تفيد نفي الحكم عن بعضها لا السالبة
الكلية التي تفيد نفي الحكم عن جميعها فيكون معنى قوله تعالى لاتدركه
الابصار لا يدرك بعض الابصار وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق
الموجبة الكلية لا صدق الموجبة الجزئية فيصدق قوله تعالى مع
قولنا يدركه بعض الابصار وهو المطلوب قيل وفي هذا الجواب نظر
لان هذه الآية وما قبلها في معرض المدح لقوله تعالى وهو اللطيف الخبير
فيكون نفي الادراك مدحا ويلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد
عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية
كما ذكر في شرح الصحائف واجيب عنه بانا نسلم ان الآية في معرض
المدح ويكون معنى الآية سالبة كلية لكن لانسلم انه مطلقا اعم من
ان يكون في الدنيا والآخرة بل هو مخصوص في الدنيا لان الدلايل الشرعية
المثبتة للرؤية تثبتها في دار الآخرة ومن جملتها قوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر فحينئذ هذه الآية
بالدنيا وتكون محمولة على ان الابصار لا تدركه في الدنيا خاصة لقيام
الدليل انها تدركه في الآخرة ولو لم يكن كذلك لوقع التعارض بين ادلة
الشرع وانه باطل فان قيل نفي الادراك تمدح وزوال ما به التمدح
لا يجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة الا ترى انه لما تمدح بقوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم لا يجوز تقييد هذا الحالة دون حالة فكذا فيما
نحن فيه اجيب بان ما تمدح الله به على وجهين منه ما كان راجعا الى
الذات او صفة الذات ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على
ذلك لعدم ذاته وصفاته ولا زوال التمدح بقول الملك القدوس
لانه راجع الى الذات ولان التمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم فانه راجع
الى صفات الذات لان بوجود القيمة والنوم زوال العلم وهو من

صفات الذات فيستحيل زواله ومنه ما كان راجعا الى افعاله كقوله تعالى
الخالق البارئ المصور فان المدح بذلك ما كان ثابتا في الازل بل
لحدوث افعاله وما كان حادثا يجوز زواله فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا
مصورا والمدح بنفي الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي يخلق
الرؤية في عين من يراه فتمدح بانه يخلق في عينه علم ضد رؤيته
وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله وهذا الجواب
صحيح على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل وهم الاشاعرة والمعتزلة
وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم
التكوين وهذا لجهلهم بحقايق مذهبهم والجواب الصحيح عن هذه الآية
انا نقول ولئن سلمنا انها تفيد عموم السلب ولكن الظاهر ان النفي هو
ادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف
لا على الذي ما وجد بعد قال والان المنفي وهو الادراك دون الرؤية
والادراك الوقوف على جوانب المرئي وحدوده وما يستحيل عليه
الحدود والجهات يستحيل عليه الادراك فكان الادراك من الرؤية نازلا
منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي يقتضي الوقوف على
الجوانب لا يقتضي نفي العلم به فكذا هذا اقول وهذا جواب آخر عن
تمسكهم بهذه الآية المذكورة وهو عطف على قوله لانها تعزيه ان يقال
لا تعلق لكم بقوله تعالى لان المنفي اي الذي نفى الله تعالى هو
الادراك لا الرؤية وبينهما فرق لان الادراك عبارة عن الرؤية
الخاصة وهي الرؤية على سبيل الاحاطة والوقوف على جميع
جوانب المرئي وحدوده والرؤية مطلقة اعم من ان
تكون على هذه الحيثية المذكورة اولا فتكون الادراك بالنسبة
الى الرؤية نازلا منزلة الاحاطة بالنسبة الى العلم يعني كما

ان الاحاطة من العلم هو ادراك الشئ بجميع جوانبه والعلم اعم من ان
يكون كذلك اولا فكذا الادراك بالبصر مع الرؤية والآية تدل على
نفي الادراك الذي هو الرؤية الخاصة فلا يلزم من نفي الرؤية
على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا كما لا يلزم من نفي العلم
على سبيل الاحاطة نفي العلم مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلا يلزم عدم الرؤية ونظيره من المحسوسات
ان الظل في يوم الغيم يرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف
على اطرافه ونهاياته وفي يوم الشمس يرى ويدرك معا فيوقف
على حده لا يقال لا نسلم ان الادراك عبارة عما ذكرتم لان احدا
من علماء اللغة ما فسر الادراك بهذا المعنى لان الزجاج قال
ان معنى الادراك للشئ الاحاطة بحقيقته وقال الواحدي
يصح ان يقال رأيته وما ادركته واجاب الاشعري عن هذه
الآية بقوله نحن بموجب الآية فان الله تعالى الادراك عن
الابصار لا عن المبصرين ونحن نقول لا يدركه البصر بل
انما يدركه المبصر فلم تتناول الآية محل الخلاف اعلم ان قوله
نفي الاحاطة مبتداء وقوله لا يقتضي نفي العلم خبره وقوله فكذا
هذا مبتداء وخبره اي فكذا نفي الادراك الذي هو الوقوف على
جميع الجوانب لا يقتضي نفي الرؤية مطلقا والوقوف الاطلاع
والجوانب جمع الجانب وهي النواحي والمراد منها الجهات الست
والحدود جمع الحد وهو ههنا نهاية الشئ وطرفه كما يقال
حدود الدار لاطرافها الاربعة والضمير المجرور في عليه راجع
الى ما وهو بمعنى الذي والضمير في به ايضا راجع اليه اي بالذي
لا حدود ولا جهات له وهو واجب الوجود قال على ان

نفي الادراك عما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى
لا يدرك وانما التمدح بنفي الادراك مع الرؤية اذ انتفاؤه مع
ثبوتها دليل الارتفاع عن نقيصة التناهي والحدود ولو انعموا
النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لاغتنموا التفصي عن
عهدة الآية اقول هذا اشارة ايضا الى جواب آخر عن هذه
الآية على سبيل الاستدراك والتنزل عن جميع الجوابين المذكورين
يعني ولئن سلمنا ان الجوابين لا يصلحان للجواب ولكن ان
هذه الآية ليست حجة لكم على نفي جواز الرؤية بل هي حجة
لنا على اثبات جواز الرؤية لان الآية مسوقة للتمدح كما
قلتم فلو كانت الرؤية مستحيلة لزال التمدح لان المدح انما يكون
بصفة مخصوصة بالممدوح يمتاز بها عن غيره فنفي الادراك
مع استحالة الرؤية لا تمدح فيه لان كل شيء لا يرى لا يدرك
كالمعدومات واكثر الاعراض كالجوع والعطش والعلم والجهل
والقدرة والاصوات والروائح والذوق فيكون ذات الله
تعالى مشتركا بهذه الاشياء في كونه مستحيل الرؤية فلا
يمتاز عن غيره بنفي الادراك فلا تمدح بل التمدح انما يثبت
له اذا كان الادراك منفيا مع ثبوت الرؤية اذ انتفاء الادراك
مع ثبوت الرؤية دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود
والجهات التي هي من امارات الحدث وكل ذلك محال
على الله تعالى لانه قديم والقديم مستحق لصفات الكمال
ولا يستحق لصفات النقصان فصار التمدح في الحقيقة بنفي
الادراك واثبات الرؤية فتكون هذه الآية حجة لنا على
اثباتها ويمكن ان يحمل قوله على ان نفي ادراك ما الى آخره

على الاستدراك

على الاستدراك والتنزل عن الجواب الاول خاصة تقريره ان يقال
سلمنا ان سلب الجمع يفيد عموم السلب يعني السالبة الكلية
وهو لا شيء من الابصار يدركه ولكن لا يثبت مطلوبكم الذي هو
محل النزاع وهو الرؤية لا الادراك فلو كانت الرؤية منتفية
ايضا من جميع الاشخاص في جميع الازمان لزال التمدح كما قررناه
اعلم ان على في قوله على ان نفي ادراك معناه الاستدراك والاضراب
عن الاول كقولك فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه
لا ييأس من رحمة الله تعالى وقول الحماسي وقد زعموا ان المحب
اذا دنى يمل وان النأي يشفي من الوجد بكل تدوابنا فلم
يشف ما بنا على ان الاقرب خير من البعد على ان اقرب
الدار ليس بنافع اذا كان من يهواه ليس بذي عهد والضمير
في قوله انتفاؤه راجع الى الادراك وفي ثبوتها يرجع الى الرؤية
فان قيل انكم علقتم الرؤية بالوجود وجوزتم رؤية الاعراض
فح يكون الاعراض مرئية ولا تكون مدركة فلا يحصل لله تعالى
تمدح بما يساويه فيه للعرض اجيب بان نفي الادراك عن
الاعراض لا يكون مدحا لثبوت حدوثها بدليل آخر واما انتفاؤه
عن الله تعالى يوجب تمدحا لانه تعالى لا يوصف بشيء من
امارات الحدث بل في ابتداء الآية وانتهائها ما يوجب نفي
جميع امارات الحدث ويبين كمال قدرته بقوله تعالى
خالق كل شيء وقوله بديع السموات والارض وفيه نظر
يعرف بادنى تامل والمراد من انعام النظر اظهار الفكر
والتامل البليغ والجد فيه والتفصي هو الخروج عن المشقة
والمواقع المواضع والحجاج الحجة قال وما قالوا من اشتراط

المقابلة وغيرها يبطل برؤية الله تعالى إيانا والعلل والشروط
لم تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم أنها من
أوصاف الوجود دون القوائن اللازمة للرؤية فلا يشترط
تعلقها وهذا لأن الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فإن كان
في الجهة يرى فيها وإن كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم فإن كل
شئ يعلم كما هو أقول هذا إشارة إلى جواب تمسكهم العقلي
تقريره أن يقال أنا ذكرتم للرؤية من اشتراط المقابلة وثبوت
المسافة والاتصال شعاع عين الرائي بالمرئي وكون المرئي متحيزا
كالجسم أو في حكم المتحيز كالعرض القائم بالجسم كل ذلك باطل
لأنه لو كان هذه المذكورات شرطا للرؤية كما تحقق الرؤية
بدونها لكن التالي باطل فالمقدم مثله أما بيان الملازمة فلان
انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وأما بطلان التالي فلان الله
تعالى يرانا ولا مسافة بيننا وبينه تعالى ولا مقابلة ولا اتصال
شعاع وغير ذلك فإن قالوا لا نسلم أنه تعالى يرانا فنقول
إن الله تعالى أثبت الرؤية لنفسه بقوله ألم تعلم بأن الله يرى وقوله
وهو السميع البصير وغير ذلك وأئمتنا النبي صلى الله عليه وسلم أيضا
بقوله تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك فإن قيل
نسلم أن الله تعالى يرانا لكن لا نسلم أنها كرؤيتنا حتى يلزم من
اشتراط هذه المذكورات فينا اشتراطها في ذات الله تعالى
لأنه يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة
فأما نحن فنراه بالآلة فلا تتصور إلا في الجهة والمقابلة وغير ذلك
قلنا إن المقتضي للجهة إن كان هو الرؤية فباطل برؤية الله تعالى
إيانا وإن كان هو الآلة فباطل بعلمنا لله تعالى فإنه تحصل بالآلة

وهو القلب وهو جسم لا يقتضي الجهة والمقابلة ولا مالك ههنا وفيه
نظر لأن لقائل أن يقول إن ذات الله تعالى يقتضي رؤية
تخالف رؤيتنا وذاتنا لا يقتضي كذلك لأن ذاته تخالف سائر الذوات
وإذا ثبت رؤية الله تعالى بغير هذه المذكورات علم أن الجهة
والمقابلة وغير ذلك ليست عللا وشرائط إذ لو كانت كذلك
لم تتبدل لأن العلل والشرائط لا تتبدل يعني لا تتغير عن
كونها عللا وشرائط أعم من أن يكون في الغائب أو الشاهد
والحال أنها أي أن هذه المذكورات قد تبدلت في الغائب
لأنها منتفية في حق الله تعالى ولم ينتف الرؤية فعلم أنها أي
أن المقابلة والجهة والاتصال شعاع وغير ذلك ليست عللا وشرائط
لوجود الرؤية بدونها وامتناع وجود المعلول أو المشروط بدون
العلة أو الشرط بل هي تكون من أوصاف الوجود أي المذكورات
تكون من الأوصاف التي اتفقت بالوجود في الشاهد لا في الغائب
دون القوائن اللازمة للرؤية أي لا تكون علة لازمة للرؤية أو شرطا
لازما لها فلا يشترط تعديتها أي تعدية هذه المذكورات من الشاهد
إلى الغائب وإنما يلزم تعديتها إلى الغائب إذا كانت في الغائب
أيضا عللا وشرائط وليست فليست وهذا أي ما ذكرنا من أن
الجهة والمقابلة وغير ذلك ليست بعلة للرؤية ولا بشرط لها
لأن الرؤية تحقق الشئ المرئي بالبصر كما هو أي على أي وجه كان
ذلك المرئي فإن كان ذلك الشئ المرئي في جهة يرى فيها كما
هو في الشاهد وإن كان ذلك الشئ المرئي لا في جهة يرى لا
في جهة كذات الله تعالى فإنه منزه عن الجهات كما بيناه لا
لأن لا تقتضي الجهة أو غير الجهة بل بحسب وجود المرئي فحي

يكون ذات الله تعالى مرئيا بدون الجهة ونظيره العلم فانه
تتعلق المعلوم بالقلب كما هو فان كان المعلوم في جهة يعلم فيها كعلمنا
كون زيد في الدار وان كان المعلوم لا في جهة يعلم لا فيها كعلمنا الذات
الله تعالى فكذا هذا قوله وهذا مبتدأ وخبره محذوف وهو ما ذكرنا
وقوله لان الرؤية تعليل لذلك المحذوف وقوله والعلل عطف
على قوله وما قالوا عطف الجملة بالجملة قال وبهذا تبين ان
العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر
والعرض والحكم المشترك يقتضي علة مشتركة والمشترك اما
الوجود او الحدوث وهو ساقط لانه عبارة عن وجود لاحق
وعدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة
فلم يبق الا الوجود اقول لما فرغ من اثبات جواز الرؤية بالوجه
المذكور وابطال مذهب الخصوم شرع في اثبات علة الرؤية على وجه
يشمل على رؤية الله تعالى ايضا وقال وبهذا تبين بيانه ان يقال وبما
ذكرنا من ان رؤية الله جائزة ومن ان علة جواز الرؤية ليست
المقابلة والجهة وانتقال الشعاع وغير ذلك من المذكورات تبين
ان علة جواز الرؤية في الشاهد الوجود والمراد من المطلقة
المجوزة لان الرؤية تتعلق بالجوهر والعرض اي كلاهما اما في
العرض فلانا نميز بالبصر بين السواد والابيض وبين المجتمعين
والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع
والافتراق بالة الرؤية وهو البصر واما الجوهر فلانه حصل
التمييز بين اجناس الجواهر بالرؤية فحصلوا له بين الالوان
ولا يجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما والا لم يكن
الالوان مرئية ولا ان يكون كون العرض عرضا والا لم يكن

الاجسام مرئية فلا بد لها من علة مشتركة بين الجواهر والاعراض
لان الرؤية حكم مشترك بينهما والحكم المشترك لزم ان يكون له علة
مشتركة والمشترك بين الجواهر والاعراض ليس الا الوجود او
الحدوث لان الخواص الجوهرية ليست في الاعراض والخواص
العرضية ليست في الجواهر والحدوث يسقط عن كونه علة للرؤية
لانه امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم سابق ووجود لاحق
والعدمي لا يمكن ان يكون علة لامر وجودي ولا جزء علة فيبقى
الوجود ويتعين بالعلية فعلم ان العلة على اي وجه فرض انما
هي الوجود والوجود حاصل لله تعالى فتصح رؤيته فالحاصل
ان علة جواز الرؤية الوجود وذات الله تعالى ايضا موجود
فتصح رؤيته اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول
هذا تقرير ما في المتن وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن بل وجوده الخاص مخالف لسائر
الموجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض
علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك
فلا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فان الصحة
من الاعتبارات العقلية فلا يفتقر الى علة وان سلم ان صحتها
مفتقرة الى علة فلا نسلم ان العلة هي الوجود والاشتراك في
المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز تعليل الامر
المشترك بعلل مختلفة كالحرارة المشتركة بين النار وضوء
الشمس والعلة في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية
طبيعة الضوء ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر
المشترك في الوجود والحدوث فان كونها مقابلة وكيفية

ملموسة وقابلة للقسمة مشتركة بينهما ولئن سلم ان لا
مشترك غيرها فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح علة وذلك
لان الحدوث والصحة يحلاها اعتباريان والامور الاعتبارية
يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم ان الحدوث
لا يصلح علة فلا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاصوا
والالوان ولانه ينتقض ايضا بالمخلوقية فان يقال هي حكم
مشترك بين الجواهر والاعراض فلابد لها من علة مشتركة
وهي اما الوجود او الحدوث والثاني لا يصلح للعلية كما ذكرتم فتعين
الوجود والله تعالى موجود فيلزم عليه صحة المخلوقية وانه
محال والصحيح ان رؤية الله تعالى تثبت بكتاب الله تعالى
بلسنة صلى الله عليه وسلم لما ذكرنا وليس بمحال ان يخلق الله
قوة فينا في الآخرة غير القوة التي في الدنيا مشروطة
بالشرائط التي ذكرها المعتزلة فلم نحتج الى بيان علتها حتى
علينا الايرادات المذكورة اعلم ان في قوله وبهذا تبين ان
العلة المطلقة اي المجوزة الى آخره تسامحا لانه يتبين بهذا
المذكورات ان علة صحة الرؤية الوجود بل يتبين ان الحقيقة
والمقابلة وغير ذلك لا يصلح ان تكون علة ولا يتبين من
انتفاء علية الشئ ثبوت علية شئ آخر قال وما لا يرى
فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيتنا لها لا للاستحالة والوجود علة مجوزة لا موجبة والوجود
يتعدى من الغائب الى الشاهد فيكون جائز الرؤية
والمختار ما قال الشيخ ابو منصور ان نتمسك بالدلائل
السمعية فيه ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبههم

اقول لما فرغ من اثبات علة الرؤية شرع في دفع السؤال الذي
ورد علينا وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من ان علة جواز الرؤية
الوجود لزم ان يكون كل الموجودات مرئية لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان وجود العلة يستلزم وجود المعلول
وبيان بطلان التالي ان كثيرا من الموجودات لا يتعلق بها
الرؤية اصلا كالقدرة والارادة والعلوم والاعتقادات والفكر
والطعوم والروائح وتقرير الجواب ان يقال ما ادعينا
ان الوجود علة موجبة للرؤية بل ادعينا انه علة مجوزة
وهذه الاشياء التي اوردتم علينا لم يكن ان يرى عندنا لوجود علتها
لكن الله تعالى ما اجرى العادة ولم يخلق الرؤية فيه حتى يلزم
رؤية هذه الاشياء المذكورة فان وجود الرؤية ووجوبها بخلق
الله تعالى فينا فاذا خلقها للشئ يرى ذلك الشئ فان لم يخلق الرؤية
فيه لم يخلق ضدها لا يرى ولم يخرج هذه الاشياء التي ذكرتم عن ان
تكون جائزة الرؤية فيكون عدم رؤيتنا اياها لعدم اجراء الله
تعالى العادة وعدم خلقها فينا لا لانها محال رؤيتها في نفسها
وهذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم واجرى العادة
بشئ من الاشياء علم ذلك الشئ ولو لم يجر العادة ولم يخلق
العلم بقي ذلك الشئ مجهولا فلم يخرج من ان يكون العلم به
ممكنا فكذا فيما نحن بصدده قوله والوجود يتعدى الى
آخره من تتمة الدليل الدال على ان علة الرؤية الوجود
وتقريره ان يقال انه لما ثبت ان علة جواز الرؤية الوجود
وهو يتعدى من الشاهد الى الغائب اي كما انه يثبت حكمه
في الشاهد يثبت في الغائب ايضا فيكون ذات الله تعالى ح

هذا ما قاله الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
الا الوجود او الوجود والمعلولية صحيح مسلم
الوجود السلبي هو وجود وليس بشئ
محلولة وقد صح الخ

جايز الرؤية وهو المطلوب اعلم ان المصنف رحمه الله لو اخر السؤال
من قوله والوجود يتعدى الى آخره لكان اصوب وهذا يعرف
لمن له قلب وادنى تامل قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه
الله نرى الاصوب في هذه المسئلة ان نتمسك بالدلايل السمعية
وهو الكتاب والسنة وآثار الصحابة رضي الله عنهم ونتمسك بالدليل
العقلي في دفع شبههم بالمعارضة وانما كان مذهبه اصوب لانه
لما ثبت بالدليل السمعي جواز الرؤية ويعلل بالدليل العقلي
على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم كان دليلنا سالما
عن النقض ودليلهم مشوبا به فهذا اضيق على الخصم واجبس
لمادة شغبه وايضا هذا الطريق اسرع في الزام الخصوم وافهم
في تفهيم العوام فلهذا قال المصنف والمختار ما قاله الشيخ الى
آخره وهكذا اختيار الامام فخر الدين الرازي رحمه الله وهذا
هذا الاختيار قول بعض المحققين وهذا البحث هو ان التمسك
للعقل استدلال في اثباته والغاية فيه جواز الرؤية وتقريره قوله
الصادق وقال صاحب التبصرة وما ذكر الشيخ ذكر على طريق
المسامحة والمباهلة فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة وقال
العجز عن منع دليل الخصم وهدمه انما يصار الى ذلك
عند العجز ولا عجز بحمد الله تعالى ممن اصغى الى الوحي
وتمسك بهذه الطريقة فعلى كفى مؤنة الخصم قال رحمه الله
لو كان مرئيا لكان شيئا بالمرئيات باطل لان الرؤية
تتعلق بالمتضادات ولا مشابهة بينهما اقول هذا اشارة الى
جواب عن دليلهم العقلي وهو انهم يقولون ان الرؤية تتعلق
باجناس مخصوصة من الاجسام والالوان والالوان فلو كان ذات

الله تعالى مرئيا فقد شبه بالمخلوق وانه محال على الله تعالى فالرؤية
ايضا تكون محالة تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الاشتراك في الرؤية
يوجب المماثلة والمشابهة اذ لو كان كذلك لزم ان يكون بين المتضادات
مشابهة لان الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض
والحمرة والحركة والسكون ولا ريب انه لا يوجب مشابهة بينهما
فكذا فيما يتعلق بالقديم والمحدث لا يوجب تشبيه البعض
بالبعض قال وذهبت طايفة من مثبتي الرؤية الى
استحالة رؤية الله تعالى في المنام وجوزها بعض اصحابنا
تمسكا بالحكي عن السلف اقول مما يتصل بمسئلة الرؤية في
الآخرة انه لحق ان يرى في النوم ام لا اختلف القايلون بجواز
رؤية الله تعالى في رؤيته في المنام فقالت طايفة ان الرؤية
في النوم محال واستدل المصنف رحمه الله بقوله لان ما يرى
في النوم خيال ومثال والله تعالى يتعالى عن الخيال والمثال
ولان النوم حدث فلا يليق ذات الله تعالى بحالة الحدث واجيب
عن هذا الاستدلال الاول بانا لا نسلم ان الرؤية في النوم خيال ومثال
لانه ما جاز رؤيته في ذاته لا يختلف بين النوم واليقظة وهذا لان
الرائي في النوم الروح لا العين وذلك نوع مشاهدة تحصل في
النوم واذا جاز ذلك في اليقظة فلان يجوز في النوم والحال
ان الروح اصفى وازكى اولى ولانا لا نسلم ان المرئي في النوم منحصر
في الخيال والمثال وهذا منكم نظير قول المعتزلة ان ما يرى في
الشاهد جسم او عرض او جوهر وعن الثاني بان الرائي في حالة
النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث بل الموصوف به الجسم
واستدل ايضا بان اعظم الكرامات في الآخرة هي الرؤية والدنيا

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 3

اذا اراد ان يقدر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك
لا يتكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء الملائكة اجيب عن الاول
باربعة اوجه آ انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية الملائكة
بل يدل على انه ما جعلتم علة الاستنكاف وهو حصول المسيح من
غير اب حاصلة في الملك اكد لانه حصل من غير اب وام فكان قال
هو اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم
لا يستنكفون واما مثالهم بالوزير والسلطان فلا نقول لا نسلم
انه حجة لانه مثال جزئي فلا يثبت الحكم الكلي على انه ممنوع
فانه اذا قال ما اعانني على هذا الامر زيد ولا عمرو فان هذا لا يفيد كون
المتاخر بالذكر افضل من المتقدم فكذا فيما نحن فيه وب نسلم ان
هذه الآية تدل على افضلية الملك من المسيح لكن لا نسلم انها تقتضي
افضليتها عن محمد عليه السلام فان الافضل لا يجب ان يكون افضل
من الافضل وفي هذا الجواب نظر يعرف بادنى تامل وج ان الآية
تقتضي ان الملائكة كلها حالة كونها مجتمعة افضل من المسيح لان
الملائكة صيغة جمع ولا يلزم منها ان كل واحد واحد من افرادها
ان يكون افضل منه عليه السلام وج ان العام لا تفيد مطلق الجمع
لا الترتيب فلا يلزم ما ذكرتم وعن الثاني بانا لا نسلم ان تقديم
ذكرهم يدل على افضليتهم ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الترتيب كلامه من
الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس لم يلزم ذلك وايضا
منقوض بالآية التي ذكرتم من قوله تعالى لن يستنكف المسيح
الآية قدم المسيح على الملائكة ثم فيلزم ان يكون المسيح افضل
من الملائكة بعين ما ذكرتم وعن الثالث بانا لا نسلم انه يدل على
افضليتهم من البتة لم لا يجوز ان يكون مع مساواتهم لا يتمردون

من المفصول ع

ان افضلية ... الترتيب ... الحاصل انا نايلم ... افضلية المتقدم ... الاعلى ... كلامه من الاعلى الى الادنى ... على العكس ... بل الامر بالعكس ...

عن

من طاعتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح يلزم ان يكون
الملك اقوى من البشر لا انه اكدتوا بانهم اذ المراد من الافضل
هو هذا ولا نزاع في ذلك قال والميثاق الذي اخذ الله تعالى
من آدم عليه السلام وذريته حق اقول من جملة ما يجب قبوله
الميثاق الذي اخذه الله تعالى من آدم عليه السلام وذريته فانه حق
وتحقيق الوضوع الميثاق مفعال وهو عهد موثق من الوثيقة
وهو الحكم هكذا ملكوه في غريب القرآن وقيل هو التوثق بيمين
او عهد او نحو ذلك من الامور التي يولد القبول وهو على ثلاثة
اقسام الاول ما خص به الانبياء عليهم السلام والثاني ما هو مخصوص
بالعلماء والثالث ما اخذ الله تعالى من آدم عليه السلام وذريته
كما قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى والمصنف اشار الى
الثالث دون الباقيين والكل حق والدليل عليه من وجهين الاول
هو الآية المذكورة والثاني قوله عليه السلام فانه قال عيسى الله تعالى
لكل آدم بيده اليمنى بعد ما اهبطه الى الارض فاخرج من صلبه
جميع من خلق الى يوم القيامة كامثال الذر ونثرهم بين يديه
وجعلهم على هيئة الرجال والنساء في عقولهم ثم كلمهم وقال
الست بربكم قالوا بلى وعليه جمهور المفسرين والاخبار فيها
شاعت وذاعت فان قيل هذه الآية معطوفة على قوله واذ
نتقنا الجبل وهو ميثاق خاص لليهود فكذا هذه الآية اجيب
عنه بانه عام كالتذييل للميثاق الخاص فيدخل فيه اليهود دخولا
اوليا قال القاضي في تفسير هذه الآية المقصود من ايراد هذا الكلام
الزام اليهود بمقتضى الميثاق العام بعد الزامهم الميثاق

المخصص بهم قال وتؤمن باللوح والقلم وبجميع ما قد
رفع وجف القلم بما هو كائن اقول ومن جملة ما يجب قبوله
ان تؤمن اى تصدق باللوح وهو ما روى ابن عباس رضى الله
عنه عن النبى عليه السلام انه قال ان الله تعالى خلق لوحا من درة
بيضاء وصفحاتها من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور
وعرضه ما بين السماء والارض ينظر الله تعالى كل يوم ثلثمائة
وستين نظرة ففى كل نظرة منها يخلق ويرزق ويحيى ويميت
ويفعل ما يشاء فذلك قوله تعالى كل يوم هو فى شان
وسمى ذلك اللوح لوحا محفوظا كما فى قوله تعالى بل هو قرآن
مجيد فى لوح محفوظ لانه لا يطلع عليه غير الله تعالى وقال بعض
المفسرين فى قوله تعالى وكل شئ احصيناه فى امام مبين اى فى
اللوح المحفوظ ومن جملته ايضا ان تؤمن اى تصدق بالقلم وهو
القلم الذى مر ذكره فى الحديث وبه يكتب ما هو كائن وما هو
سيكون الى الابد مما روى عن النبى عليه السلام انه قال ان اول ما
خلق الله القلم فقال له اكتب فقال ما اكتب قال القدر فما كان
وما هو كائن الى الابد وهذا الحديث مذكور فى جامع المصابيح
فان قيل هذا الحديث مبنى على حديثين آخرين وهو قوله عليه
السلام اول ما خلق الله العقل وقوله عليه السلام اول ما
خلق الله نورى اجيب بان المخلوق الاول له ثلث صفات
فمن حيث انه يعلم نفسه ومبدعه سمى عقلا ومن حيث
انه صدرت منه النفس مشتقة بالعلوم سمى قلما ومن
حيث انه فاضت انوار النبوة سمى نورا فهو اذن شئ واحد
له ثلاث اعتبارات بكل اعتبار له اسم وقال النبى عليه السلام

لابى

لابى هريرة رضى الله عنه يا ابا هريرة جف القلم بما انت لاق فاختصر
على ذلك او ذر وهذا دليل على ان المقدور كائن وعلى ثبوت
القلم وفى الحديث الآخر قال النبى عليه السلام ان الله تعالى خلق خلقه
فى ظلمة فالقى عليهم نورا فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن
اخطأه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله تعالى وهذا معنى
قول المصنف وجف القلم بما هو كائن قوله رفع معناه كتب فاخوذ
من الرقم وهو الكتابة وجف اى يبس من باب ضرب يضرب قال
وما اخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما اصابه لم يكن ليخطئه اقول
هذا البحث كانه نتيجة لبحث جف القلم وتفريع عليه فحق الا يناسب ان
يذكر بالفاء دون الواو اذا عرفت هذا فنقول وما اخطأ العبد اى
الذى اخطأ العبد ومضى منه من الشرور لم يكن ليصيبه يعنى الذى
اخطأ العبد كان مذقوما ومقدرا فى الازل كذلك اى انه اخطأه
ولا يصيبه لانه كان فى الازل يصيبه واخطأه وكذلك الذى اصاب
العبد فى الازل مقدرا ومذقوما انه اصابه ولا يخطئه لانه كان
فى الازل انه يخطئه فما صاله فالحاصل ان ما هو مقدر فى الازل حيزا
كان او سرا لابد ان لا يتبدل عما هو فى الازل فلابد ان يتحقق وقوعه
ويؤيده ما روى احمد وابو داود وابن ماجة عن ابن الديلمى قال
اتيت ابى بن كعب فقلت له قد وقع فى نفسى شئ من القدر فحدثنى
لعل الله ان يذهبه من قلبى فقال لو ان الله عذب اهل سمواته واهل
ارضه عذبهم وهو غير ظالم ولو رحمهم كانت رحمته خيرا لهم من
اعمالهم ولو انفقت مثل احد ذهبا فى سبيل الله ما قبله منك
حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطأك
لم يكن ليصيبك ولو مت على غير هذا لدخلت النار قال ثم

اتيت عبد الله ابن مسعود فقال مثل ذلك قال ثم اتيت
حذيفة بن اليمان فقال مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني
عن النبي عليه السلام مثل ذلك وعن ابي خزامة عن رسول الله
قال قلت يا رسول الله ارايت رقى نسترقيها ودواء نتداوى
به وتقاة نتقيها هل يرد من قدر الله شيا قال هي من قدر
الله اى ان كل ذلك من الرقية والدواء والتقوى مقدر في
الازل قوله ما يعني الذي وضمير الفاعل في اخطاه راجع اليه والعبد
مفعوله اى ما اخطاه من العبد وهو مبتداء وخبره قوله
لم يكن والضمير راجع اليه وخبره ليصيبه والضمير المستكن راجع
الى ما والضمير المنصوب راجع الى العبد وعلى هذا قوله وما اصابه
بعينه حذو القذة بالقذة قال ولا نرى الخروج على الائمة
وان جاروا اقول من جملة ما يجب متبوعنا الله لا يجوز الخروج
على الائمة اى لا يجوز ان نعتقد الخروج عليهم وان كانوا جايرين لما
سيجيء ان عصمة الامام ليست بشرط للامامة لانه بالجور لا يخرج
عن الايمان فلا يجوز الخروج عليه لانه يؤدي الى وقوع الهرج
والمرج في عالمنا قال ونرى المسح على الخفين في السفر
والحضر ونؤمن بكرام كاتبين وملك الموت وقبض
ارواح العالمين ونرى الصلوة خلف كل بر وفاجر اقول
اى نعتقد ان المسح على الخفين جايز سواء كان في الحضر او السفر
لما روي انه سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة
فقال السنة ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين ونرى المسح
على الخفين وروي عن الكرخي انه قال من انكر المسح على الخف
فقد رجع
يخشى عليه الكفر وكل من انكر ذلك من الصحابة
وان لم يكن يكفر

عنه قبل موته كذا في فتاوى قاضي خان ونؤمن ايضا بكرام الكاتبين لقوله
تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون يعني وان
عليكم من الملايكة يحفظون اعمالكم كراما على الله يكتبون اقوالكم واعمالكم
يعلمون ما تفعلون يعني لا يخفى عليهم شيء من اعمالكم من الخير والشر
ولما روى مجاهد عن النبي عليه السلام انه قال اكرموا الكرام الكاتبين
الذين لا يفارقكم الا احد الحالتين الجنابة والغايط ونؤمن ايضا بملك
الموت وقبض ارواح العالمين لقوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت
توفته رسلنا وهم لا يفرطون اى استوفت روحه رسلنا والمراد
من الرسل ملك الموت واعوانه ونرى الصلوة اى نعتقد جواز
الصلوة خلف كل بر وفاجر اى صالح وفاسق ونعتقد ايضا
جواز الصلوة على من مات منهم لقوله عليه السلام صلوا على كل ميت
والكل لا حاجة للافراد اعم من ان يكون برا او فاجرا فيعمل بالعموم
وفي رواية اخرى صلوا على كل بر وفاجر وقال عليه السلام الصلوة
واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا قال وفي دعاء
الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع وهو يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات اقول ومن جملة ما ذكرنا ان في دعاء الاحياء
للاموات وصدقة الاحياء لهم نفعا نعتقد جواز نفعه لما روى
ان رجلا قال للنبي عليه السلام امي افتلتت نفسها اي ماتت فجاءة
واظنها لو تكلمت تصدقت فهل لها اجر ان تصدقت عنها قال
نعم وهذا صريح في ان التصدق له نفع للاموات والا لم يكن قول النبي
حقا والا لزم باطل فالملزوم مثله ونعتقد ايضا انه تعالى يجيب
الدعوات اى يقبلها خلافا لمن يقول ما قدر الله تعالى يكون وما
لم يقدر لم يكن فلا فايدة في الدعاء ولا يقبله فنقول انه باطل

بالآيات من الكتب الالهية والاخبار النبوية كقوله تعالى أجيب
دعوة الداع اذا دعاني فليستجيبوا لي وقوله عز من قائل أدعوني
أستجب لكم وقوله تعالى إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين اي عن دعائي بدلالة سياق الآية وقوله عليه السلام
الدعاء مخ العبادة وايضا نعتقد انه يقضي الحاجات لقوله تعالى
قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب قال وما اخبر به النبي عليه
السلام من خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج
ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها أقول
وكل ما اخبر النبي عليه السلام من خروج الدجال ودابة الارض وياجوج
وماجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها
كل ذلك حق وسيتحقق لما روى عن حذيفة بن اسيد الغفاري
انه قال اطلع النبي عليه السلام ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا
نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر
الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى عليه السلام وياجوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق
وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك بالخروج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام اول الآيات
طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى
وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا احدثكم حديثا عن الدجال ما حدث
به نبي قومه انه اعور وجيء معه بمثل الجنة والنار فالتي
يقول انها الجنة هي النار واني انذركم كما انذر به نوح قومه
وقال عليه السلام ان الدجال يخرج وان معه ماء ونارا

فاما

شاما الذي يراه الناس ماء فنار تحرق واما الذي يراه الناس نارا فماء
بارد عذب فمن ادرك ذلك منكم فليقع في الذي يراه نارا فانه ماء عذب
طيب وان الدجال ممسوح العين عليها ظفرة غليظ وروي عن
ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا
فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية والاحاديث كثيرة
في هذه الآيات المذكورة قوله وما اخبر به مبتدأ بمعنى الذي واخبر
به صلته وقوله من خروج الدجال الى آخره بيان له وقوله حق
خبره قال والكف عن الصحابة رضي الله عنهم أقول الكف الامتناع
وهذه جملة معطوفة على جملة اولى اي الامتناع عن طعن الصحابة
حق واستدلوا عليه من وجوه آ قوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وهذا صريح في ان الطعن في حقهم غير جايز بل هو منهي وب قوله
عليه السلام ايضا الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم
فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك
ان ياخذه وهذا ايضا دليل واضح على ان الطعن في حقهم منهي
وج ما قال عمر بن عبد العزيز في حقهم تلك دماء طهر
الله تعالى ايدينا عنها فلا نلطخ بها السنتنا وقال عليه السلام اكرموا
اصحابي فانهم خياركم ود ما روي عن النبي عليه السلام انه قال
لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني فجعل النبي عليه السلام
اصحابه بمنزلة نفسه والطعن على النبي منهي وكذا على ما هو
منزل منزلته عليه السلام قال والشهادة للعشرة بالجنة

حق أقول والشهادة والاقرار على العشرة من الصحابة بالجنة حق والشهادة
مبتداء وحق خبره عطف هذه الجملة على الجملة السابقة وانما قلنا انه
حق لقوله عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن ابن
عوف في الجنة وسعد ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد
في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة وهذه الاحاديث المذكورة
تفيد علم اليقين اذا كانت اخبارا متواترة او مشهورة اما
اذا كانت اخبار الآحاد فلا قال وكل مؤمن بعد موته
مؤمن حقيقة كما في حال نومه وكذا الرسل والانبياء عليهم السلام
بعد وفاتهم رسل وانبياء حقيقة لان المتصف بالنبوة والايمان
الروح وهو لا يتغير بالموت اقول كل مؤمن في حال حيوته
وانتقل من الدنيا مؤمنا يكون مؤمنا بعد موته حقيقة يعني انه مؤمن
حقيقة لا باعتبار ما كان مجازا بل اطلاقه عليه باعتبار تحققه فيه كما في
حال نومه وغفلته لان المتصف بصفة الايمان انما هو الروح وهو
باق لا يتغير بالموت فيكون مؤمنا حقيقة لا مجازا وكذا الرسل والانبياء
عليهم السلام بعد وفاتهم رسل وانبياء حقيقة بعين ما قلنا والفرق
بين الرسول والنبي ما مر قال ويجوز اطلاق اسم الشيء والموجود
بالعربية والفارسية على الحق واسم النور والوجه واليد والعين
والجنب ونحو ذلك لا يجوز اطلاقها بالفارسية من غير تأويل
وبعض الالفاظ يجوز اطلاقها مضافا ولا يجوز بدون الاضافة
كقوله تعالى رفيع الدرجات وقاضي الحاجات وهازم الاحزاب
وفارج الهم وشديد العقاب ولا يجوز اطلاق اسم المحجوب
وبعضهم جوزوا لفظة المحتجب ومن الاسامي ما لا يجوز

اطلاقها

اطلاقها واطلاق ضدها كالساكن واليقظان والعاقل وكذا لا يجوز
اسم الداخل في العالم والخارج منه عليه الله تعالى ولا يجوز اسم
الغائب عليه ويجوز ان يقال انه غيب عن الخلق اقول هذا
اشارة الى ان اي الاسم يطلق على الله تعالى شرعا واي الاسم لا يطلق عليه
تعالى والاولى ان يذيل هذا البحث ببحث صفات الله تعالى اذا عرفت
هذا فنقول قد اختلفوا في اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح او بالتوقف
الشرعي فقالت معتزلة البصرة انها من الاصطلاحات وتابعهم الباقون
والاصطلاح ان يوضع لله تعالى اسم كما وضعوا في الفارسية خداي وفي
التركية تنكري وفي الهندية كرتار وذهب اهل السنة والجماعة الى
انها ماخوذة من التوقف الشرعي اما بالكتاب او السنة المتواترة
او المشهورة ولهذا قالوا يجوز اطلاق اسم الشيء والموجود بالعربية
والفارسية لان اذن الشرع وارد فيهما كما مر في بحث الصفات ولان
اطلاقهما لا يؤدي الى الجسمية والنقصان وقالوا ايضا اطلاق اسم النور
والوجه والعين واليد والجنب وغير ذلك من الاسماء الواردة في القرآن
والاخبار لكن بالعربية ولا يجوز بلسان آخر من غير التاويل فان قيل
ما الفرق بين الشيء والموجود وبين النور والوجه وغيرهما فانكم جوزتم
ثم بالعربية والفارسية من غير تأويل وههنا لم تجوزوا بالفارسية الا
بالتأويل والحال ان اذن الشرع وارد في الكل قلنا لان الاولين ليسا
من المتشابهات دون الباقي ولان الاولين لا يثبتان الجسمية والباقي
يثبتها فظهر الفرق بينهما ويجوز اطلاق بعض الفاظ مضافا ولا يجوز
بدون الاضافة وان لم يشعر اطلاقه بالفساد لانا بينا انها توقيفية فلما
لم يرد اذن الشرع بدون الاضافة لم يجز بدونها كقوله رفيع الدرجات
وقاضي الحاجات وهازم الاحزاب وفارج الهم وشديد العقاب

ولم يجز قاض ورفيع وهازم وفارج وشديد وعند المعتزلة كل ذلك
يجوز بالاضافة وبدون الاضافة لان عندهم بالاصطلاح يجوز ولا يجوز
ايضا اطلاق لفظة المحجوب وبعضهم اي بعض اهل السنة جوزوا لفظ
المحتجب لان الاول يدل على المغلوبية فهو محال على الله تعالى دون
الثاني فيجوز عليه اطلاقه ومن الاسامي ما لا يجوز اطلاقها وضدها ايضا
كالساكن فانه لا يطلق عليه ولا ضده كالمتحرك وكاليقظان فانه لا يطلق
عليه تعالى ولا ضده كالنائم وكالعاقل فانه لا يطلق عليه ولا ضده كالمجنون
والسفيه وكذا لا يجوز اطلاق اسم الداخل في العالم او الخارج عنه لانه لم
يرد اذن الشرع فيهما وكذا لا يجوز اطلاق اسم الغائب لعدم ورود
النص ولانه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم فلا يجوز اطلاق ضده ويجوز
ان يقال انه غيب عن الخلق يعني يجوز باسم المصدر ولا يجوز باسم
الفاعل المشتق منه لانه حكي عن عطاء رحمه الله في تفسير قوله يؤمنون
بالغيب انه هو الله تعالى ويجوز ايضا ان يوصف بافعال ولا يوصف
بما يشتق منها كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا يوصف باسم
الساقي ولقائل ان يقول في هذه الاسامي التي لا يجوز اطلاقها عليه تعالى
سلمنا انه ما ورد اذن الشرع بها ولكن لا نسلم عدم جوازه اصطلاحا لان
عدم ورود اذن الشارع لا يدل على عدم جوازه لان الشيء قد يكون واقعا
دائما ومع هذا يصح وجوده قال **فصل لا بد للمسلمين من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وتجهيز جيوشهم
وقال بعض المعتزلة نصب الامام ليس بواجب** اقول الامامة
هي رياسة عامة لحفظ مصالح الناس في الدين والدنيا قوله هي رياسة
جنس وقوله عامة الى آخره فصل مميز عن القضاة والامراء لان
رياستهم غير عامة بل هي مخصوصة ببلد والمراد بالامامة ههنا

الخليفة

الخليفة وهذا الفصل مشتمل على ثلاثة مباحث الاول في بيان وجوب
الامام والثاني في بيان شرائطه والثالث في بيان تعيينه اما الاول فقد
اختلف الامة فيه فمنهم من ذهب الى ان نصب الامام واجب علينا بالدليل
السمعي وهو مذهب اهل السنة ومنهم من ذهب الى انه واجب على
الله تعالى عقلا وهو مذهب الامامية والاسماعيلية ومنهم من ذهب
الى انه واجب علينا بالدليل العقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية
ومنهم من ذهب الى انه لم يجب نصب الامام على الله ولا علينا
مطلقا في شيء من الاوقات والدليل لنا على ان نصب الامام واجب
علينا سمعا ان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يندفع ذلك الضرر الا
به لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامره بالطاعة وينهى عن المعاصي
ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين وينفذ احكامهم واقام
حدودهم ويعد تجهيز جيوشهم استولى الظلمة والفسقة وفاش
الفسوق والعصيان وكل ذلك يؤدي الى فساد عظيم من القتل
والتصرف في مال الغير ونفسه وغير ذلك واذا كان عدم الامامة
سببا لهذه المضار يكون وجوده دافعا لها ودفع المضار واجب عن
المسلمين باجماع الانبياء عليهم السلام وباتفاق العقلاء في جميع الاديان
فيجب نصب الامام علينا لان دفع المضرة واجب وهو يتوقف
على نصب الامام والموقوف عليه الواجب اولى بان يكون
واجبا وانما كان هذا الدليل سمعيا لان بعض مقدماته اجماع
الانبياء وباعتبار هذا صار نقليا والى هذا اشار المصنف رحمه الله
بقوله لا بد للمسلمين من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وتجهيز جيوشهم فان قيل كما ان نصب الامام
يقتضي هذه المصالح التي ذكرتم فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ

ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي على
الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى
مزيد مال لانه حينئذ يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال منهم
اجيب بان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جايزة لكنها مرجوحة
مكثورة لانها اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع
بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه
ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر
الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر
القليل شر كثير قال وينبغي ان يكون ظاهرا لا مختفيا ولا
منتظرا خلافا للروافض وان يكون حرا ذكرا بالغا عاقلا
شجاعا قرشيا والتقوى شرط الكمال فلا ينعزل الامام
بالفسق وعند المعتزلة شرط الجواز فينعزل به ولا
يشترط ان يكون هاشميا او معصوما او افضل اهل
زمانه فينعقد امامة المفضول مع قيام الفاضل
خلافا للروافض ولا يجوز نصب امامين في عصر واحد
خلافا لهم اقول هذا اشارة الى البحث الثاني وهو بيان شرايطه
اعلم ان شرائط الامامة كثيرة بعضها متفق عليه وبعضها مختلف
فيه اما المتفق عليه فخمسة لا تنعقد الامامة بدونها بالاتفاق
ا ان يكون حرا لان العبد حقير بين الناس مشتغل بخدمة
السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون
مطاعا وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل الفراغ
لقيام مصالح الامة ولان العبد لا ولاية له لنفسه فكيف يكون
له ولاية لغيره وب ان يكون ذكرا لان المراة لا تصلح لاظهار

[illegible] كيف يفلح قوم تملكهم امراة ولان [illegible]
عقل ودين والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل
والدين وج ان يكون بالغا لان الغالب من حال الصبيان ان
لا يحصل لهم هذه الصفات التي هي تدبير الحرب والقهر والغلبة واظهار
السياسة وغير ذلك من الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية
له لنفسه فكيف يكون له ولاية لغيره وج ان يكون عاقلا لان الصفات
المذكورة لا تحصل للمجنون فلا تحصل الامامة له وه ان يكون شجاعا
لانه لو لم يكن شجاعا لم يحصل به ما نصب الامام لاجله وهو المقاتلة
وجر العساكر واظهار السياسة فيعود على موضوعه بالنقض
كذا ذكره صاحب التبصرة واما المختلف فيه فهي سبعة الاول ان
يكون ظاهرا في كل وقت ولا يكون مختفيا ولا منتظرا خلافا للروافض
فانهم اجازوا امامة غائب مختف ينتظرون خروجه وانما
شرطنا كونه ظاهرا لانه لو لم يكن ظاهرا لفات المطلوب من الامامة
وهي الامور التي ذكرناها وب ان يكون قرشيا وهم اولاد النضر بن
كنانة خلافا للضرارية والكعبي فانهم يقولون كونه من القريش ليس
بشرط بل كونه منه اولى فان خافوا الفتنة جاز عقدها بغير
القرشي والدليل لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ووجه
الاستدلال به ان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق
نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما ليس بقرشي لا يكون اماما وهو المطلوب واحتج المخالف
بان الغرض من الامامة القيام بمصالح الامة وذلك يتم

[illegible] بحسب الصالح بالنبي عليه السلام [illegible]
كون الامام منهم وج ان يكون متقيا فانها ليست بشرط عندنا
خلافا للشافعي والمعتزلة والخوارج فانهم يقولون ان التقوى شرط
انعقاد الامامة اما عند الشافعي فلان الفاسق عنده لا يكون اهلا
للشهادة والقضاء فاولى ان لا يكون اهلا للخلافة واما عند المعتزلة
فلان الفاسق ليس بمؤمن فلا يكون اهلا للامامة واما عند
الخوارج فلانه يكفر بالفسق فلا يكون اهلا للخلافة واما عندنا
فان التقوى شرط الكمال لا شرط الجواز فلو عقد الخلافة
للفاسق يجوز مع الكراهة لكن غيره اولى ولو ارتكب كبيرة لا
ينعزل ولكن يستحق العزل وج ان يكون هاشميا فانه ليس
بشرط عند اهل السنة والجماعة خلافا للروافض فانهم يقولون
لا يصلح الا في بني هاشم ثم عينوا عليا رضي الله عنه واولاده وابوا
خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم والدليل لنا قوله عليه
السلام الائمة من قريش وقوله الولاة من قريش فاطلاق
الحديث يدل على ان غير الهاشمي جائز امامته لانه عام
والعام يجري على عمومه وه ان يكون معصوما فانه ايضا
ليس بشرط عند اهل السنة خلافا للمعتزلة والزيدية والخوارج
فانهم يقولون ان العصمة شرط لانعقاد الامامة واستدلوا
عليه من وجهين ا ان احتياج الناس الامام لجواز الخطاء
عليهم فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لاحتاج ايضا الى
امام آخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فكذا
الملزوم وب ان قوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك

للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
دل على ان عهد الامامة لا يصل الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل اليه الامامة
وجب ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما
ذكرنا اجيب عن الوجه الاول بانه لا نسلم انه لو جاز الخطاء
على الامام لاحتاج الى امام آخر فان ابا بكر رضي الله عنه جاز
الخطاء عليه اجماعا مع انه صحت امامته فلا يكون محتاجا الى
امام آخر والا لم يصح امامته وفيه نظر لان للخصم ان يقول
لا نسلم ان امامة ابي بكر صحيحة فح لم يتم الدليل وعن الثاني
من وجهين ا انا لا نسلم ان المراد من قوله اني جاعلك للناس
اماما الآية هو الخلافة بل المراد منه النبوة لان ابراهيم عليه
السلام سال ان يكون ولده نبيا كما هو فاخبر الله تعالى ان الظالم
لا يكون نبيا وب انا نسلم ان المراد منه الخلافة لكن المراد بالظالم
المطلق هو الكافر فاخبر الله تعالى ان امامة المسلمين لا تثبت
لاهل الكفر وو ان يكون افضل اهل زمانه فانه ايضا ليس
بشرط عندنا بل يجوز امامة المفضول عند قيام الفاضل
خلافا لجمهور الروافض فانهم يقولون لا تنعقد امامة المفضول
عند قيام الفاضل واليه مال الاشعري واستدلوا عليه من
وجهين احدهما ان الامامة خلافة النبوة فكما يجب ان يكون
النبي افضل اهل زمانه فكذلك ما يقوم مقامه وثانيهما ان
النفوس الى متابعة الفاضل والانقياد لاوامره اميل فكان
الفاضل اولى اجيب عن الاول بان الوقوف على كونه افضل
عند الله تعالى قطعا غير ممكن للعبد والحاجة ماسة

بسنة الى نصب الامام فلا يجوز تعليقه بالاوصاف لانه
عيا سلطنة بالنبوة غير جائز لان صحة النبوة لا تتعلق بوصف
الصادق انه افضل او غير افضل لان الله تعالى هو الذي يختار
من شاء من عباده لنبوته ورسالته وهو العالم بحقيقة كل شيء
فكان من اختاره الله تعالى من اهل زمانه لرسالته افضل بحقيقته
ضرورة بخلاف اختيار العبد فانه لا يعلم حقيقة كل شيء فلم يعلم
الافضل وعن الثاني بان هذا الدليل يدل على اولوية امامة
الفاضل لا ان امامة المفضول غير جائزة ولا نزاع فيه وانما النزاع
في ان امامة المفضول جايزة مع قيام الفاضل امام لا فلا يدل
هذا الدليل على هذا فان قيل ذكر هذا الشرط يستدرك لانه يعلم
من عدم اشتداد العصبة قلت نسلم ولكن ذكره للتوضيح
للمتعلم وتسهيل الفهم له واستدل اصحابنا على ان افضل اهل
زمانه ليس بشرط بفعل عمر رضي الله عنه فانه لما طعن جعل
بالشورة بين ستة اشخاص عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن
بن عوف وسعد ابن وقاص رضي الله عنهم مع رجحان عثمان وعلي على
غيرهما لو كانت الافضلية شرطا لما جعل عمر الخلافة هكذا بالشورة
وليس ظليس وبان ان يكون الامام واحدا فانه عندنا لا يجوز نصب
امامين في عصر واحد خلافا للروافض فانهم يقولون بجواز
امامين في وقت واحد احدهما ناطق والآخر صامت وخلافا
للكرامية فانهم يقولون ان عليا رضي الله عنه ومعاوية كانا امامين
في عصر واحد والدليل لنا على مطلوبنا من وجهين الاول ان الانصار
لما قالوا منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضي الله عنه لا يصلح
سيفان في غمد واحد انقادوا له ولم ينكروا عليه فكان ذلك اجماعا

منه فثبت ان نصب امامين في زمان واحد لا يجوز ولو جاز
جاز الاثنان لجاز الاربعة والعشرة والمائة فيؤدي الى ان ينصب
في كل بلدة او قرية او محلة امام على حدة وحينئذ يقع المخالفة والفتنة
فيعود على موضوعه بالنقض هذا ما قيل ولقايل ان يمنع الملازمة
ويقول لا نسلم انه لو جاز نصب امامين لجاز العشرة والمائة قال
وما نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امامة احد بعينه
اذ لو نص لاشتهر اقول هذا اشارة الى البحث الثالث وهو بيان
تعيين الامام فنقول ما نص اي ما صرح رسول الله صلى الله عليه
وسلم على امامة احد وفاته حتى يتعين ذلك الامامة اذ لو نص
لاشتهر لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الخلافة
امر عام يقع بكل الناس الى معرفته حاجة ماسة وكل ما كان
كذلك لو ثبت النص فيه لاشتهر اشتهارا لا يبقى معه على احد من الناس
خفاء واما بيان بطلان اللازم فلانه لو اشتهر لم يقع فيه خفاء اصلا كالنص
على القبلة واعداد الركعات ومقادير الزكاة وليس فليس وزعمت
الروافض ان النبي عليه السلام نص على خلافة علي رضي الله عنه ومذهبهم
باطل لانه لو كان النص ثابتا لاحد لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج
بالنص وخاصم من لم يقبل ذلك منه ولما لم يرو عنه الاحتجاج علمنا
تغير الامر الى غيره وعلم انه لا نص على احد ولان عليا كان ممن
لا تأخذه في الله لومة لائم ولا يترك الحق لضعف القوة وهو الموصوف
بالصلابة في الدين المخصوم بالبسالة والشجاعة المشهود له بالتأييد
والنجدة والظفر المشهور بالمحاربة بالمشهورين من الفرسان والمعروفين
من الشجعان بذلك هو القايل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف
والله لو ارتدت العرب عن حنيفة احمد صلى الله عليه وسلم لخضعت

عند استيلائهم وعدم قدرته والآن يبقى على ما نشأ عنه
استيلاء خصومه او على اجيب عنه بانه كيف يجوز اعلى رضي
الله عنه التقية وكان من اقدر الناس على طلب حقوقه اذكان
على غاية الشجاعة وكانت فاطمة الزهراء رض[illegible] نا مع علو شانها
وبناهة قدرها زوجة له والله صفاد[illegible] رسادا تهم كان
معهم مثل الحين والحين ومثل ال[illegible] نصبوا ان
العباس قال لعلي امدد ايا يعقل حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير
مع غايته شجاعته يسل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر
وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف
ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان لابي بكر من قبيلة
تيم بن مرة ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكتيبة
من الصحابة كان معه رضي الله عنه حتى روي انه اجتمع عنده
بسبعماية من اكابر الصحابة مدججين اما معه حاملين على
الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة قال الشيخ
رضي الله عنهم اجمعت على خلافة الصديق رضي الله عنه ابتداء
بامر الصلوة اقول هذا استدراك عن قوله وما نص رسول الله وكانه
جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال ان الرسول عليه السلام لم ينص بعده
على امامة احد كما ذكرتم فبماذا تثبتم امامة ابي بكر وغيره ويقرر
الجواب ان يقال انا نسلم انه عليه السلام لم ينص لكن يثبت امامة
ابي بكر باجماع الصحابة فان الصحابة اجمعت على خلافة الصديق
رضي الله عنهم واجماع الصحابة حجة قاطعة كنص كتاب الله تعالى
وخبر الرسول عليه السلام فثبتت امامته باجماعهم وسيجيء

الهاجيب الكنايا لصوتهم ضربا يغض الهام اى يكسر يجوز
الاياس ويدمض اى يدق العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير
الحاكمين فلو كان عرف من النبي عليه السلام في نفسه نصا وعرف
ان لا حق لغيره فيه لما انقاد الى غيره بل اختبط بسيفه
وجاطن المعركة وطلب حقه ولم يرض بالذل والهوان ولم يشايعه
من تولى الامر بعده بتقليده لكن انقاد الى غيره ولم يطلب حقه
فعلم انه لا نص في حقه والا لنازع لما ادعوا من النص
صاروا طاعنين على الصحابة رضي الله عنهم على العموم لانهم زعموا
ان الصحابة اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة
نص واسس وعلى ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه
واعانوا المبطل وخذلوا المحق مع ان الله تعالى وصفهم بكونهم
خير امة واخرجت للناس وجعلهم امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى
علي رضي الله عنه على الخصوص فانه اشتهر انه بايع ابا بكر رضي الله
عنه جهرا ولو كان الحق له ثابتا بالنص لكان ابو بكر عاصيا ومن
زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكماله وغيرته
عشيرته وكثرة اتباعه ترك حقه واتبع ظالما عاصيا ونص
باغيا مبطلا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله
تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه السلام فثبت انه ليس
منصوص عليه والا لم يبايع ابا بكر فان قيل ان الامامة كانت
حقا ومنصوصة عليه لعلي الا انه بايع ابا بكر واعرض عن حقه
اتقاء على نفسه اذ لم يكن حينئذ قادرا على طلب الامامة
والتقية عند عدم القدرة جايزة الا يرى ان النبي عليه السلام
مع جلالة منصبه اعرض عن مكة كي مكة واتقى بالغار

عند

[illegible] في امامته من وجوه احدها انهم استدلوا عليها بامر
الصلوة في ايام مرضه فانه عليه السلام قال مروا ابا بكر ليصلي
بالناس وهي [illegible] الدين وما عزله عن ذلك فيبقى كون ابي
بكر خليفة [illegible] عليه السلام لعدم عزل النبي عليه
السلام اياه [illegible] الصلوة ثبتت في غيرها مما
يتعلق بالا[illegible] لعدم القايل بالفصل فلهذا
اجتمعت الص[illegible] هذا الاستدلال والى هذا اشار المصنف
بقوله استدلالا بامر الصلوة و ب ان الصحابة علموا حقية امامته
باشارة الكتاب وهو قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون ووجه الاستدلال
به انه تعالى امر نبيه عليه السلام ان يقول للذين تخلفوا عن
الغزو معه انكم ستدعون الى قوم اولي باس شديد واشار
في الاية الى ان الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم
اياه ويستحقون التعذيب بالعذاب الاليم بعصيانهم اياه بقوله
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما وهذا هو امارة كون الداعي مفترض الطاعة
ثم اختلفوا في المراد بقوله اولي باس شديد فقال بعضهم هم بنوا
حنيفة وقال بعضهم هم فارس واياما كان يتحقق امامة ابي
بكر اما اذا كان المراد منه بني حنيفة فقد كان الداعي اليهم ابا بكر
رضي الله عنه فثبت بذلك خلافته فقد ثبت خلافة من عقد هو
له الخلافة واستخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه واما اذا كان
المراد منه اهل فارس فالداعي اليهم كان عمر فثبت بالاية خلافته
وبثبوت خلافته ثبت خلافة من كان هو خليفة له وعقد له

الخلافة

الخلافة وهو ابو بكر فكان في الاية دليل خلافة الشيخين
ثم لا يجوز ان يكون الداعي المحظور مخالفته محمدا صلى الله عليه
قلنا لا يجوز لقوله تعالى قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا
وهذا دليل على انهم لا يتبعون محمدا عليه ال[illegible] فلم يكن الداعي
محمدا عليه السلام و ج ان اللطيف الخ[illegible] نظر لامة
حبيبه ومتبعي صفيه فجمع اهوا[illegible] وآراءهم المختلفة
على امامة قرشي شجاع موصوف [illegible] جميع صفات الكمال من
العلم والديانة والصلابة والعلم بتدابير الحروب والقيام
بتهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة
وتسوية امور الرعية بل هو اكثرهم فضلا واغزرهم علما
واوفرهم عقلا واصوبهم تدبيرا واشدهم على وعد الله تعالى
اتكالا واظهرهم سريرة واذا جمع الله تعالى رايهم على خلافته
ثبت خلافته وهو المطلوب فان قيل لا نسلم دعوى الاجماع
لان عليا رضي الله عنه تاخر عن بيعته ستة اشهر او اربعة اشهر
قلنا نسلم انه تاخر عن بيعته في مدة كذا لكن انعقد بيعته بعد هذه
المدة وبه نحتج ثم نقول تاخره محمول على الاشتغال بالنظر
ليتضح له وجه الصواب ليبايع عامة الصحابة ويبايعه فان قيل
ان النبي عليه السلام صرح في امامة علي رضي الله عنه بقوله لعلي انت مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي وكان هرون خليفة
لموسى لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي
فيكون علي ايضا خليفة للنبي عليه السلام اذ منزلته عند النبي عليه
السلام منزلة هرون عند موسى عليه السلام اجيب عن
ان المراد منه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي

...ما ... إلى ... في الأخوة والقرابة هرون وكذلك
... إلى البتة في الأخوة والقرابة على الا التشبيه بهرون
... كذلك اعلم أن قوله استدلال الأعظوب
... قال ثم على عمر رضي الله عنه
... الذين من بعدي ولو أنكر
... هذا عطف على قوله على خلافة الصديق
... فة ابي بكر رضي الله عنه على خلافة
عمر رضي الله استدلة لا بوجوه احدها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وهو حديث مشهور فيوجب
علم اليقين هذا الحديث صنعة لطيفة وهو الأيضاح بعد
الابهام ويقال له التوشيع وهو ان يؤتى في عجز الكلام بمثنى
مغير باسمين ثانيهما معطوف على الاول وههنا كذلك لانه
عليه السلام اتى في عجز الكلام باللذين وغيره باسمين ثانيهما معطوف
على الاول وهو قوله ابي بكر وعمر ونظيره ما جاء في الحديث يشيب
ابن آدم ويشيب منه خصلتان الحرص وطول الامل وثانيها
ايضا قوله عليه السلام ان يطع الناس ابا بكر وعمر رشدوا ورشدت
امتهم وان يعصوهما غووا وغوت امتهم وهذا صريح في صحة
امامة الشيخين وثالثها ان ابا بكر عقد الخلافة بعد وجود الشرايط
حقه حتى قال بعد ما قيل له وليت علينا غليظا لو سالني الله
تعالى يوم القيمة عنه لقلت وليت علينا خيرهم اهلا فلم ينكر عليه احد
وبايعوه الخلافة كما ثبت باتفاق الرأي تثبت بنص الامام السابق
فثبت امامة عمر رضي الله عنه ورابعها ان عليا رضي الله عنه سلم
الامر لعمر وزوجه بنته ام كلثوم فلو لم يكن عمر اماما حقا

لما فعله على ذلك والحال انه اقوى دينا واشد
... ظالما لما غصبه حقه وليس بظلم وخامسها ما ذكرنا من
... قال المحققون من الآية والاستدلال به على ... عمر رضي الله عنه
... بنياه والحاصل ان الادلة ربية لاحد ... صريح في امامة
... عمر رضي الله عنه وانما انكر ذلك من انه ... لهم من الشيعة
ودعوى النص في غيره وكل ذلك ... امامة ابي بكر رضي
الله عنه وبعد ثبوت خلافته لا شك في ... عمر رضي الله عنه
واذا ثبت خلافتهما ثبت انه من انكر خلافتهما فقد كفر لانها ثبتت
بالاجماع ومنكر الاجماع كافر كالكتاب والسنة المتواترة ولقائل
ان يقول لا يسلم ان من انكر خلافتهما يكون كافرا لان الروافض
انكروا خلافتهما مع انا لا نكفرهم لانهم من اهل القبلة وكل من هو
من اهل القبلة لا يجوز تكفيره لما مر ينتج ان الروافض لا يجوز
تكفيرهم ولان الاجماع مختلف فيه في انه حجة قطعية ام لا فانه
عند اهل السنة حجة قطعية يوجب علم اليقين وعند بعض المعتزلة
وهو النظام والقاشاني انه ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة
في حق العمل ومنكر حجة مختلف فيها لا يكون كافرا ويؤيد
ما قاله الامام فخر الدين الرازي من انه قرر في نهاية العقول
انهم لا يكفرون وايضا التكفير نقل عن بعض اصحابنا لا عن كلهم
والحق ان من انكر خلافتهما لا يكون كافرا فح يحمل قول المصنف
رحمه الله على التهديد لا على التحقيق كما حكي عن ابي حنيفة رضي
الله عنه انه حين مناظرته مع الروافض قال اخرج يا كافر
تهديدا لهم لانه حكم بحقيقة كفرهم فكذا هذا وفيه ما فيه لانه
اهل السنة قالوا ان منكر ما ثبت بالاجماع يكون كافرا نحو

وعلة

هذا قولنا

الصحابة

عثمان رضي الله

الله عليه السلام

اجتمعت على إمامته وشرائط الامامة فيه رضي الله عنه من

النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يحتاج الى الامامة

وقد روى أن عمر رضي الله عنه ترك أمر الامامة شورى بين

ستة نفر عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف

وسعد بن ابي وقاص وقال لا تخرج الامامة منهم فجعلوا الاختيار

الى عبد الرحمن ورضوا بحكمه ثم أخذ عبد الرحمن بيد علي رضي

الله عنه وقال اوليك على ان تحكم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله

والسنة الشيخين فقال علي رضي الله عنه أنا احكم جهدا وأجتهد

رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان رضي الله عنه فاجاب الى ما دعاه

وعرضها عليهما ثلاث مرات ثم بايع عثمان وبايعه الناس ورضوا

بامامته فهذا دليل واضح على صحة امامة عثمان رضي الله عنه على

ان وجد فيه جميع ما وجد في غيره من شرائط الامامة من

العلم بالحلال والحرام وحفظ القرآن والعدالة والاستقلال بكفاية

الشرائط الامام وشرعت الخلافة لو فان قيل لا نسلم ان عثمان صالح

للامامة لان بعض عماله خانوا وظهرت منهم امور منكرة

وانه لو سكت عنها وكذا ان عثمان احدث المصاحف وكل ذلك

يتلى

ولا منظم وذا لا يوجب قدحا ولا نرضى الخ

منكره ولا على مسلمان يأخذ الخ

وكذا حال اشعث بن قيس خبيث الخ

ولم يوجب طعنا في علي على زعمهم لا الخ

الثاني بان احداث المصاحف لا يحل الخ

بخبر ما اجتمعت الصحابة على شيء كان الله تعالى ومثل ذلك

لمصلحة لا يكون منكرا وذلك لا يقدح في افضليته ولا موقفا في حاله

وليس سلمنا انه يوجب قدحا فيه ولكن لا نسلم انه واقع منه بل هو

افتراء عليه وكذب فكيف يتصور مثل هذا الامر منه مع زهده

وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه حاميا لدين الله عليه السلام

على البيضين واتقائه في نصرة الدين وتجهيز جيوش المسلمين وكونه

من المبشرين بالجنة وقوله عليه السلام في حق عثمان اختي وزوجتي في

الجنة قال ثم على المرتضى رضي الله عنه

بيان امامة المتاخر اللائة عندي في بيان امامة على المرتضى رضي

وهذا ايضا عطف على قوله على خلافة الصديق رضي الله عنه اي

الصحابة بعد خلافة المذكورين على خلافة علي رضي الله عنه

قلنا انما الصحابة اجتمعت على خلافته لما روى واستدل انا قتلوه الا

رضي الله عنه كالغافقي وكنانة بن بشر وسواد بن حمدان وعبد

بن عديل بن ورقاء وعمر بن الحمق الخزاعيين لما قتلوه رضي

عليه قصدوا الاستيلاء على المدينة وهموا بالقتل باهلها و

على ذلك وتعقدوا الامامة لرجل منهم فاراد الصحابة رضي

منع جميع مادة الفتنة وعرض هذا الامر على علي رضي

[illegible] فامتنع عليهم واعظم [illegible]
[illegible] ان قومي طاوعني [illegible]
[illegible] رضي الله عنه وآثره [illegible]
[illegible] عجب الايام والدهر اتنا
[illegible] ذلك على الزبير رضي الله
[illegible] منه لقتل عثمان واعظاما فلما
خلف اهل [illegible] المدينة والقاح الفتنة بها اجتمع
وجوه المهاجرين والانصار رضي الله عنهم فسألوا عليا رضي الله عنه
هذا الامر واقسموا عليه فيه ونشدوا الله تعالى في حفظ بقية الامة
وصيانة دار الهجرة فقبلها علي بعد ان رآه مصلحة ورأى للقوم
ذلك لعلمهم وعلمه انه اعلم من بقي من الصحابة وافضلهم واولاهم
به فمد يده وبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت
وابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن سلمة وعمار وابو موسى الاشعري
وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وليس من شرط صحة انعقاد
الخلافة اجماع جميع الامة على ذلك بل من عقد بعقد صالحي
[illegible] لذلك يستجمع للشرائط انعقدت وهذا
وعدم [illegible] الامة اجمعت على امامة علي رضي الله عنه فصحت
بامامته على ان عليا رضي الله عنه ممن لا يخفى على احد نسبه
ان اختصاصه برسول الله صلى الله عليه وسلم وتربيته اياه وتزويجه
العلية فاطمة الزهراء رضي الله عنهم ولا علمه حتى قال النبي عليه السلام
[illegible] مدينة العلم وعلي بابها ولا زهده ولا ورعه ولا شجاعته ولا نجدته
ولا علمه بتدبير الجيوش وجر العساكر ومضاربته بمكايد
[illegible] وحماية البيضة والدليل ايضا على صحة امامته رضي الله

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وبعد
قرأت هذا الكتاب وسمعته على الشيخ الامام العالم العامل العلامة سيدنا ومعلمنا
بن محمود المدعو بشمس الخوارزمي امام مقام الحنفية بالمسجد الحرام [illegible]
الشريف منذ خمس واربعين سنة وهو قراه وسمعه على مصنفه الشيخ فخر
الاقشهري سنة مجاورته بمكة المشرفة واجاز لي الشيخ شمس الدين المذكور
هذا الكتاب ان اروي عنه وجميع ما يجوز له وعنه روايته بشرطه عند اهله
ذلك في سنة ثمانماية بمكة المشرفة في مجالس آخرها يوم الاربعاء العشرين
رجب الفرد سنة تاريخه قال ذلك وكتبه العبد الفقير الى الله تعالى محمد بن اسحق
صهر امام الحنفي ونائبه بالامامة في مقام الحنفية بالمسجد الحرام نزيل الحرم
منذ عشرين سنة عفا الله عنه وعمن قال آمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
اجمعين ورضي الله عن اصحاب رسول اجمعين آمين آمين آمين

صحيح ما نسب الي نفع الله به وبلغه الى اقصى ما
سمناه كتبه محمد بن محمود المدعو بشمس
الخوارزمي امام مقام الحنفية بالمسجد الحرام
عفا الله عنه وعافاه وشفاه في يوم الا[illegible]
العشرين من شهر رجب الفرد سنة ثما[illegible]

MCL 150

Library Digitised Collections

Author/s:
Aqshahri, Fakhr al-Din

Title:
Kitab al-intiqad fi sharh umdat al-itiqad

Date:
800 [1422?]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23334

File Description:
Part 7